This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Bengt opinion L S Olsokki Miscellaneous
10/352

[illegible]
[illegible] 799
341

26682 f. 1c

SAGGIO
FILOSOFICO
DI GIO: LOCKE
SU L'UMANO INTELLETTO
COMPENDIATO
DAL Dr. WINNE
Tradotto, e Commentato
DA FRANCESCO SOAVE C. R. S.
Prof. di Fil. Mor. nel R. Ginnasio di Brera.

QUARTA EDIZIONE VENETA.

TOMO PRIMO.

VENEZIA, MDCCCI.
NELLA STAMPERIA BAGLIONI.
Con le debite Permissioni.

OCT 1969

PREFAZIONE DEL TRADUTTORE.

IL nome di GIOVANNI LOCKE, cioè del primo è più grande fra' Metafisici, presso a' Filosofi è troppo noto. Ognun sa pure, che dalla sua universale celebrità egli è debitore a questo Saggio mirabile principalmente. La forza con cui egli il primo ha saputo affrontare e distruggere l'universal pregiudizio delle idee innate: la sagacità con cui ha saputo penetrare il primo ne' recessi più oscuri dell'umano intelletto, e metter in chiaro l'origine, e la natura delle nozioni più astruse, e più recondite: l'avvedutezza, con cui egli il primo ha saputo discoprir l'influenza delle parole sulle umane cognizioni, e additare gli errori che dall' abuso ne vengono; soprattutto la profondità, con cui il primo egli ha saputo internarsi nella natura delle cognizioni umane; scoprirne la estensione, fis-

ſarne i limiti, determinare gli unici mezzi onde accreſcerle: ſono pregi, per cui l'Opera ſua e il ſuo Nome, infino a tanto che gli Uomini ſapran penſare, vivranno certo immortali.

Ciò che in lui forma principalmente la maraviglia, ſi è, che in una materia sì ardua egli che il primo ha oſato tentarla, nelle parti principali ha ſaputo anche eſaurirla. L'opere de' Metafiſici che l'han ſeguito, quelle ſoprattutto di CONDILLAC e BONNET ſon celeberrime e con ragione. Ma in alcune parti ſolamente ſi ſon eſſi occupati; e in quelle appunto, cui la vaſtità del ſoggetto avea coſtretto il noſtro Autore a toccare ſoltanto di fuga, o ad ommettere. Lo ſviluppamento delle facoltà dell' anima è il ſolo punto che BONNET ha preſo di mira: lo ſteſſo ſviluppamento inſieme colla formazione di una lingua, e il pericolo de' ſiſtemi aſtratti ſono i punti principali che ha preſo CONDILLAC a eſaminare. Le idee innate ſono ſtate da LOCKE sì virtuoſamente atterrate, che niuno ha più creduto neceſſario di combatterle: la natura, l' eſtenſione, i limiti delle umane cognizioni ſono ſtati da

lui

lui fiſſati così eſattamente, che niuno ha trovato qual coſa potervi aggiugnere. Poco s'è pur aggiunto all' analiſi chiariſſima e minutiſſima ch' egli ha dato delle nozioni più complicate: e circa alle Lingue ſe molto s'è aggiunto nel dimoſtrarne la formazione, e i vantaggj, poco circa all' uſo e all' abuſo de' termini s'è pur trovato ad accreſcere.

Fra pregj sì grandi l'Opera di LOCKE ha tuttavia un difetto, che egli ſteſſo confeſſa. „ Quand'io incomin-
„ ciai, credetti (dice egli) che quan-
„ to avea a dire, poteſſe chiuderſi in
„ un ſol foglio. Ma a miſura che mi
„ ſono inoltrato, un nuovo paeſe mi
„ ſi è venuto ſempre ſpiegando in-
„ nanzi, le ſcoperte ch' io faceva,
„ m'han ſempre impegnato in nuove
„ ricerche, e l'Opera inſenſibilmente
„ è creſciuta allo ſtato, in cui ora ri-
„ trovaſi. Io non voglio negare, che
„ non ſi poteſſe forſe ridurre a più
„ picciol volume; e non ſe ne po-
„ teſſe accorciar qualche parte, poi-
„ chè la maniera, con cui fu fatta
„ a pezzo a pezzo, a diverſe ripre-
„ ſe, e in diverſi tempi, ha potu-
„ to forſe condurmi a parecchie ri-

„ petizioni; ma io dirò francamente, „ che non ho ora nè coraggio, nè „ ozio d'abbreviarla. "

Era a desiderarsi che a questa impresa alcun in suo luogo si accingesse. Il Dr. WINNE l'ha assunta difatti, vivente l'Autore medesimo, e l'ha compiuta felicemente. Il testimonio di LOCKE dee in ciò valere per tutti quanti. „ Il compendio del mio „ Saggio (dice egli scrivendo al Sig. „ MOLINEUX) è finito. Egli è stato fatto da un Uomo d'ingegno „ dell'Università di Oxford; Maestro „ nell'Arti, che ha molti Discepoli, „ e che è assai commendabile per la „ sua scienza, e per la sua virtù. „ Sembra, che questa Opera sia stata intrapresa colle medesime mire, „ che voi avevate, allor quando me „ ne parlaste. Dapper tutto il Compendiatore ha fatto uso, per quanto so ricordarmene, delle mie espressioni. E allorchè l'Opera sua „ fu termiata, egli ha avuto la gentilezza di trasmettermela. Io l'ho „ scorsa, e a quel ch'io posso giudicarne, ella è ben fatta, e degna „ della vostra approvazione. "

Al giudizio di LOCKE corrispose tosto

sto quello dell'Inghilterra. La Francia pur vi s'aggiunse, e la versione che ne diede il Sig. BOSSET, ebbe sì favorevole accoglimento, che l'edizioni ne furono in poco tempo oltremodo moltiplicate.

Una traduzione Italiana mancava ancora, e non doveva l'Italia desiderarla più lungamente. Io l'ho intrapresa, ed è quella, che al Pubblico ora presento. Non mi sono però contentato fare una semplice traduzione. Ho voluto in primo luogo ricorrere all'Opera grande di LOCKE medesimo, per rischiarar via meglio alcuni luoghi, che nel Compendio non mi pareano espressi con tutta quell'ultima nitidezza e precisione, che in Opere di simil genere è richiesta, e per aggiugnere alcuni tratti, che mi sono sembrati troppo importanti. In secondo luogo qualche inesattezza non era possibile, che sfuggita non fosse al primo che osò aprirsi una nuova strada in una materia così oscura, e difficile; alcune proposizioni v'han pure, che la Cattolica Religione non dee tollerare: una rettificazione di quelle, ed una confutazione di questa era necessaria; io ho tentato e

l'una

l'una e l'altra. In terzo luogo un ſervigio importantiſſimo mi è parſo che renduto ſarebbeſi alla Filoſofia, ſe in queſt'opera ſola s'aveſſe potuto racchiudere in breve un compiuto ſiſtema di Metafiſica. A tal fine era duopo aggiugnere alle ſcoperte di LOCKE le ſcoperte de' metafiſici poſteriori. Io n'ho ſcelto le principali; e non ho pur voluto ommettere alcune nuove viſte, che le mie meditazioni medeſime già da qualche tempo mi aveano ſuggerite.

Io mi luſingo, che per tal modo queſt'Opera preſenterà in compendio quanto vi ha di più neceſſario per ben conoſcere noi medeſimi, e per ben dirigere la miglior parte di noi, cioè la ragione. Se l'eſatta Metafiſica, e l'arte eſatta di ragionare veniſſe per queſta guiſa a renderſi univerſale, un frutto ſarebbe queſto ben conſolante per quella porzione qualunque ſia di cura è di fatica, ch'io v'ho impiegato.

INDICE

DEL PRIMO VOLUME

INTRODUZIONE.

Disegno dell'Opera Pag. 1

LIBRO PRIMO.

DE' PRINCIPJ CHE DICONSI INNATI.

CAPO I.

Che non v'ha negli Uomini alcun Principio speculativo che sia innato. 5

CAPO II.

Che non v'ha pure alcun Principio pratico che sia innato. 11

CAPO III.

Altre considerazioni circa ai Principj tanto speculativi che pratici. 21

LIBRO SECONDO

DELLE IDEE.

ANALISI Dell'umano Intelletto. 26

CAPO I.

Delle Idee in generale e della loro origine. 65

CAPO II.

Delle Idee semplici. 79

CAPO III.

Delle Idee che ci vengono per un solo senso. 80

CAPO IV.

Della Solidità. 81

CAPO V.

Delle idee semplici che vengono per diversi Sensi. 83

CAPO VI.

Delle Idee semplici che s'acquistano per la Riflessione. 84

CAPO VII.

Delle Idee semplici che nascono dalla Sensazione e dalla Riflessione. ivi.

CAPO VIII.

Delle qualità che in noi producono le Idee. 87

CAPO IX.

Della Percezione, 92

APPENDICE I. Problema di *Molineux*, ed esame del modo con cui arriviamo a conoscere l'esistenza degli Obbietti esterni. 95

APPENDICE II. Riflessioni sopra l'istinto. 108

CAPO X.

Della Facoltà di ritenere le proprie Idee. 111

APPENDICE. Riflessioni intorno alla memoria. 114

CAPO XI.

Della Facoltà di distinguere le proprie idee, e d'alcun'altre Operazioni dell'Anima. 125

CA-

CAPO XII.

Delle idee compleſſe. 128

Analiſi del Bello. 131

APPENDICE. Analiſi del Buono. 134

CAPO XIII.

Dei Modi ſemplici, e primieramente di quelli dello Spazio. 136

CAPO XIV.

Della Durata, e delle ſue Modificazioni ſemplici. 137

CAPO XV.

Relazioni fra la Durata e lo Spazio. 142

CAPO XVI.

Del Numero. 143

CAPO XVII.

Dell' Infinità. 144

CAPO XVIII.

D'alcuni altri Modi ſemplici. 146

CAPO XIX.

Delle Modificazioni del Penſiero. 147

APPENDICE. *Rifleſſioni intorno ai* SOGNI, *ai fenomeni de'* SONNILOQUI *e dei* SONNAMBOLI, *e al* DELIRIO, *e alla* PAZZIA. 149

CAPO XX.

Delle Modificazioni del Piacere, e del Dolore. 164

APPENDICE. Annaliſi delle Paſſioni. 268

CAPO XXI.

Della Potenza di operare e dei Principj delle noſtre azioni. 179

CAPO XXII.

Dei Modi Miſti. 194

CAPO XXIII.

Delle Idee Compleſſe delle Soſtanze. 198

CAPO XXIV.

Delle Idee Collettive delle Soſtanze. 203

CAPO XXV.

Delle Relazioni. 204

CAPO XXVI.

Della Causa, dell' Effetto, e d' alcun' altre Relazioni. 205

CAPO XXVII.

Dell' identità, e della diversità. 207

CAPO XXVIII.

D' alcune altre Relazioni. 213

CAPO XXIX.

Delle Idee Chiare e Oscure, Distinte e Confuse. 220

CAPO XXX.

Delle Idee Reali e Chimeriche. 224

CAPO XXXI.

Delle Idee Complete, e Incomplete. 226

CAPO XXXII.

Delle Idee Vere, e False. 229

CAPO XXXIII.

Delle Associazioni delle Idee, e degli Abiti Corporei, e Spirituali. 233

COM

COMPENDIO

DEL

SAGGIO FILOSOFICO

DI GIOVANNI LOCKE

SOPRA

L' UMANO INTELLETTO.

INTRODUZIONE.

Piano dell' Opera.

SIccome per via dell' intelletto noi abbiamo la preminenza e una certa ſpezie d' impero ſu tutti gli enti ſenſibili, così è dovere, che ci applichiamo a ben conoſcerne la natura.

Il fine della preſente opera è appunto di rintracciare l' origine, l' eſtenſione, e la certezza delle cognizioni, di cui l'Uomo è capace, e di ſcoprire i fondamenti e i gradi della fede e della opinione, oſſia di quel conſenſo, che ſi dà ad una propoſizione che dimoſtrata non ſia. Ecco il piano di tutta l'opera.

1. Io cerco l' origine delle idee e delle nozioni, di cui ciaſcun uomo ha l'intimo ſenſo, e mi ſtudio di ſcoprire, donde ricava la mente sì fatte idee e nozioni.

2. Dimoſtro, quali cognizioni ſi poſſano acquiſtare per via di queſte idee, e qual ſia di tali cognizioni l' evidenza, la certezza, l' eſtenſione.

3. Fo qualche ricerca ſulla natura e i fondamenti della fede, *e della opinione*.

Se ho la buona ventura di riuſcire nel mio diſegno, ſpero, che diſcoprendo la facoltà del noſtro intelletto, la loro eſtenſione, e i loro confini io ridurrò per tal modo lo ſpirito umano a non prenderſi più briga oggimai di quelle coſe ch' eccedono la ſua capacità, e a contentarſi d' ignorare quello che non può ſaperſi.

Se gli uomini, allorchè nelle loro ricerche inoltrati ſi ſono fin dove può giungerſi, colà s' arreſtaſſero, non avverrebbe giammai, che il deſiderio d' una cognizione univerſale li traſportaſſe a formar quiſtioni ſopra ſoggetti, che da loro non ſono, e di cui non poſſono aver chiare idee, anzi non ne hanno il più delle volte niuna; e ſi contenterebbono di quella miſura di cognizioni, che acquiſtar poſſono nello ſtato, in cui ſono.

Tanto più che ſebbene la noſtra mente non ſia valevole a comprendere ogni coſa, le cognizioni tuttavia, che Iddio ne ha accordate, aſſai motivo ci porgono, onde eſaltare la bontà ſua verſo di noi. *Ei ne ha dato*, ſiccome dice S. Pietro (Ep. 2. c. 1. v. 3.), *tutte le coſe, che alla vita, e alla pietà appartengono.*

Or giacchè noi ſcopriamo per via delle cognizioni che poſſiamo acquiſtar, tutto ciò che può ſervire a' biſogni di queſta vita e al conſeguimento di un' altra più felice; e queſte cognizioni ci ſomminiſtrano ſufficienti materie, intorno a cui poterci occupare con utile inſieme e con diletto: a torto ci lagniamo della debolezza delle noſtre facoltà; a torto ci prendiamo pena, che v' abbiano delle coſe che non poſſiamo comprendere.

Il vero uſo pertanto che far dobbiamo dell' intelletto, conſiſte 1. nel ben conoſcere la proporzione, che v' ha tra gli obbietti e le noſtre facoltà; 2. Nel ragionar degli obbietti ſolo in quan-

anto ſon eſſi alle noſtre facoltà proporzionati.
In non eſigere dimoſtrazioni, dove ſi poſſono
er ſoltanto delle veriſimiglianze. Queſta mi-
:a di cognizioni baſta per ben regolare tutta
noſtra condotta, e il dubitare di ogni coſa
:rchè non ſi può di tutte aver certezza, è un
ierare ſenza ragione, come ſarebbe colui, che
r non aver ale, onde uſcire più preſto d'un
ogo pericoloſo, traſcuraſſe d'uſcirne colle ſue
mbe, e voleſſe piuttoſto perirvi.

Qualora gli uomini conoſceſſero appieno l'e-
nſione e i confini delle lor forze, compren-
rebbono ad un tempo ſteſſo quello, di cui ſo-
capaci, e in cui poſſono riuſcire felicemen-
; e non ſi abbandonerebbono in braccio ad un
io neghittoſo diſperando di poter nulla arri-
ire a conoſcere, nè ſi farebbono, come altri
nno, a dubitare di tutto, e a dichiarare ban-
ita dal Mondo ogni ſorta di cognizioni, per-
hè alcune ve n'hanno, a cui eſſi non poſſono
iungere. Non v'ha alcuna aſſoluta neceſſità, che
utte le coſe da noi ſi conoſcano; nello ſtato, in
ui il noſtro benefico Creatore n'ha poſto, a noi
aſta il ſaper le regole, ſecondo cui dirigere i
oſtri giudizj, e le azioni che ne vengono in con-
eguenza.

Queſte ſono le conſiderazioni, che m'hanno
ſpinto a lavorare intorno al preſente ſaggio ſo-
pra l'Umano Intelletto. Io ho ſempre creduto,
che la prima coſa, a cui debba attendere un uo-
mo che ama darſi alla ricerca della verità, ſia
lo ſtudiare le forze del proprio intelletto, e di-
ſcernere gli obbietti, che a lui ſono proporzio-
nati. Senza queſte precauzioni ſi cercherà indar-
no il dolce piacere, che accompagna il conoſci-
mento delle verità più importanti. L'animo in-
capace di decider di tutto e di tutto comprendere,
ſi perderà nell'infinità *delle coſe*, effetto che ſoglion

produrre le meditazioni fatte ſenza regola, ſenza metodo.

Il prurito di voler andare oltre ai confini de poter noſtro ſi è quello, che ci precipita in un confuſione da doverſi temere più della ſteſſa ignoranza. Senza principj, e ſenza fondamenti ſ agitano quiſtioni infinite, che decidere mai no ſi poſſono, e non ſervono che a perpetuare ed ac ereſcer le diſpute, e a confermare pareçohj i un pirroniſmo perfetto.

LIBRO PRIMO. (*)

DE' PRINCIPJ CHE DICONSI INNATI.

CAPO PRIMO.

Che non v'ha negli Uomini alcun principio ſpeculativo, che ſia innato.

Si ſuppone da alcuni come verità incontraſtabile, che v'abbiano certi principj sì *ſpeculativi*, che *pratici*, intorno ai quali tutto il Genere Umano concordi; e che queſti per conſeguenza ſiano impreſſioni, che l'anima noſtra riceve nel primo iſtante della ſua eſiſtenza, e che porta con ſeco al Mondo. Ma quand'anche ei foſſe certo, che intorno ad alcune coſe tutto l'Uman Genere conveniſſe, queſto conſentimento non dovrebbe provar tuttavia, che le loro idee ne ſiano innate, ogni qual volta ſi poteſſe ſcoprire altra via, per cui abbian potuto a tutti gli uomini divenire comuni. Ma v'ha di più, che non s'è coſa, in cui tutti gli uomini convengano generalmente: onde ſe il generale conſentimento è il carattere de' principj, che ſi han naſcendo impreſſi dalla Natura, non vi ſarà alcuno ſicuramente, che tale poſſa chiamarſi.

E per cominciare dai principj *ſpeculativi*, tanto è lontano che tutti gli uomini ne convengano, che anzi dalla maggior parte neppure ſi ſanno. Infatti ſi prende per naturale queſto prin-

ci-

(*) *Il compendio di queſto libro è di* Le Clerc.

egli che l'idee, che ſi conoſcono nel cominciare a far uſo della ragione, ſiano innate?

Le prime idee, che occupan l'animo noſtro, ſono quelle certamente, che gli vengon da' ſenſi, e che fanno maggiore impreſſione ſopra di lui. Toſtochè egli incomincia a conſervare la memoria di diverſe idee, incomincia anche a conoſcerne la differenza. Queſta differenza almeno egli è certo, che da' Fanciulli ſi conoſce aſſai prima che abbiano appreſo a parlare, o a far uſo della ragione. Chi è per eſempio che non ſenta la differenza che v'ha tra 'l dolce e l'amaro, o almen non s'avvegga che l'amaro non è lo ſteſſo che 'l dolce?

All'incontro un Fanciullo non giugne a conoſcere, che tre e quattro ſono eguali a ſette, ſe non quando egli è già capace di contar ſette, quando ha già acquiſtata l'idea dell'uguaglianza, e ſa come ella ſi chiama. Allora ſe gli ſi dice, che tre e quattro ſono eguali a ſette, non ha così toſto compreſo il ſenſo delle parole, che non ne conoſca inſiememente la verità, e non perchè queſta verità ſia innata, ma perchè avanti d'udire le parole propoſtegli, *tre*, *quattro*, *e ſette*, avea già meſſo in ſerbo nella ſua memoria chiaramente, e diſtintamente le idee che da lor vengono ſignificate. Quando ſi dice, che *diciotto e diciannove ſono eguali a trentaſette*, queſta propoſizione è al pari evidente che l'altra: *uno e due ſono eguali al tre*. Con tutto ciò un Fanciullo non conoſce sì prontamente la verità della prima, come della ſeconda, non perchè l'uſo della ragione gli manchi, ma perchè egli non ha formate sì preſto l'idee ſignificate dalle parole *diciotto*, *diciannove*, *e trentaſette*, come quelle che ſono eſpreſſe dalle parole *uno*, *due*, *e tre*.

Quelli che ſonoſi avveduti non eſſer vero, che

ſi

ſi conoſca la verità delle maſſime che diconſi innate toſtochè ſi ha l'uſo della ragione, e che tuttavia non hanno voluto abbandonare i loro principj, ſi ſono appoggiati a quest'altro argomento: che quando ſi propone alcuna di queſte maſſime, e che ſe ne intendono i termini, ognuno ſubito vi ſi arrende. Ma io domando a coſtoro, ſe il conſentimento che ſi dà ad una propoſizione toſto che s'è inteſa, ſia carattere certo d'un principio innato? Se no, l'argomento è inutile: ſe sì, converrà dichiarare per principj innati una infinità di propoſizioni, cui ſi ſcorge immantinente la verità appena ſi odono pronunziare, quali ſono per cagione d'eſempio tutte quelle che riguardano i numeri, come *uno e due ſono eguali a tre; due e due a quattro* ec. Ed oltre all'Aritmetica, nella Fiſica ancora e nelle altre ſcienze ſi ſcontrano ad ogni tratto di ſimili propoſizioni, come *due corpi non poſſino ſtar inſieme nel medeſimo luogo*, e mill'altre sì fatte, di cui non ſi può dubitare per chiccheſſia, che appena le aſcolti. Oltre di che non ſi poſſono dire innate le propoſizioni, ſe non lo ſono medeſimamente le idee che le compongono: e ciò poſto ſarebbe meſtieri ſupporre innate tutte le idee de' colori, de' ſuoni, de' ſapori, degli odori, delle figure ec. il che è affatto contrario e alla ragione ed alla ſperienza, perchè un cieco nato non ha certo de' colori niuna idea.

Nè può già riſponderſi, che le propoſizioni particolari, che ſi riconoſcon per vere, appena s'odono proferire, come che *uno e due ſono eguali a tre*; che il *verde non è il roſſo*, ſiano conſeguenze delle propoſizioni generali che diconſi innate. Tutti quelli, che ſi prenderanno la briga di riflettere ſopra ciò che avviene nella noſtra mente, quando cominciamo a farne uſo, troveranno, che queſte propoſizioni particolari o

men generali ſon ricevute da tali, che mai non hanno penſato a quelle univerſali, da cui ſi pretende, ch'eſſe derivino, e vedranno che le particolari aſſai più facilmente s'abbracciano delle generali.

Ma oltre a tutto queſto, tanto è lungi, che il conſenſo che ſi dà ad una propoſizione, allora ſoltanto che ſi ode da altri pronunciare, ſia un contraſſegno che la dimoſtri innata, che anzi egli pruova tutto il contrario. Poichè ciò ſuppone, che molti i quali ſono già iſtruiti di varie coſe, ignorino tuttavia queſti principj, e che niuno li ſapeſſe avanti d'udirne parlare. Converrebbe poter almeno moſtrare; che tutti gli Uomini già li conoſcano per ſe medeſimi innanzi d'udirne parlare da niuno: il che abbiamo veduto non poterſi provare per alcun modo. Che ſe ſi riſponda, che ſe n'aveva innanzi d'udirne diſcorrere una cognizione implicita, ſi domanderà in che ella conſiſta. Se ſi intende, che ſi aveva innanzi la facoltà di apprenderli, queſto è un dichiarare, ſiccome s'è già offervato, innate tutte le verità del Mondo.

L'eſperienza ci moſtra, che i Fanciulli, i Selvaggi, e le Perſone ſenza lettere non ſanno, e non penſan giammai a sì fatte propoſizioni. Or s'elleno foſſero innate, ſi dovrebbon ſapere e conoſcere principalmente da queſta maniera di gente, come quella ch'è meno cangiata dal coſtume, dalle opinioni altrui, e dall'educazione. Niuna dottrina ſtraniera o nuova può aver cancellato dall'animo loro ciò che la natura vi aveſſe impreſſo. E però da ciaſcuno ſi dovrebbono ſcoprire in eſſi queſte verità innate, e ne' Fanciulli principalmente, i cui penſieri sì agevolmente ſi manifeſtano a chiunque loro s'accoſta. Eſſi medeſimi vedrebbono queſte verità ſcritte nell'animo loro, e non mancherebbono

ſe-

ſecondo il loro coſtume di favellarne ad ogni momento.

CAPO SECONDO.

Che non v'ha pure niun Principio Pratico, che ſia Innato.

SE le maſſime ſpeculative, di cui abbiam parlato ſinora, non ſono da tutti ricevute con un concorde attuale conſentimento perchè anzi dalla maggior parte ſono ignorate; aſſai meno ſi può ciò affermare d'alcun principio pratico. M'appello a tutti quelli, che han qualche conoſcenza della Storia del Genere Umano. Una delle coſe più univerſalmente ricevute ſi è la *giuſtizia*, che conſiſte nel oſſervare i punti ſtabiliti, e che ſi truova eziandio fra i ladri e fra gli aſſaſſini. Ma ben ſi vede apertamente, che coſtoro non ſerbano la giuſtizia fra loro, che per mera neceſſità, e non perchè ſia un principio *naturale*. Perciocchè nel medeſimo tempo, che ſon fedeli a'loro compagni, aſſaſſinano i paſſaggieri, che fatto non hanno loro verun oltraggio.

Si dirà per avventura, che la loro condotta è contraria alle maſſime, che ſentono internamente, e che tacitamente nel loro cuore approvano ciò che ſmentiſcono coll'azioni. Ma oltrechè la pubblica profeſſione, che fanno di violar la giuſtizia, diſtrugge il conſenſo univerſale, che tale perciò non può dirſi, egli ſembra ſtraniſſimo, che i principj pratici abbiano a terminare in ſemplici ſpeculazioni.

La natura ha poſto in tutti gli uomini il deſiderio di eſſer felici, e una forte avverſione per la miſeria. Queſto è un principio pratico che *opera coſtantemente in* tutto il Mondo; ma non ſe-

ſe può raccogliere alcuna conſeguenza per i principj di cognizione, che devono regolare la noſtra condotta. All'oppoſto ſi può provare da ciò, che non v'hanno di ſomiglianti principj nell'animo noſtro; perchè ſe vi foſſero, ſi conoſcerebbono, come ſi conoſce il deſiderio d'eſſer felice, e il timore di eſſer miſero (1).

Un'altra coſa, che dà giuſto motivo di dubitare, che non v'abbia alcun principio pratico innato, ſi è, che non v'ha regola di morale, di cui non ſi poſſa a buona equità domandar la ragione: il che non ſarebbe, ſe ſi aveſſero delle regole innate, le quali dovrebbon eſſere evidenti per ſe medeſime. Infatti i principj ſpeculativi, che innati pretendonſi, ſono almeno di tal carattere. Chi è che privi d'ogni ſenſo comune non riputaſſe coloro, che ricercaſſero, o ſi brigaſſero di render ragione perchè non poſſa una coſa eſſere e non eſſere nel medeſimo tempo? Queſta propoſizione porta ſeco le ſue pruove; e ſe ella non ſi faceſſe a taluno ricevere per ſe medeſima, nulla a convincerlo potrebbe eſſer valevole. Ma ſe ſi proponeſſe quella sì famoſa regola di morale: *non fate ad altri ciò che non vor-*

(1) *Potrebbe quì farſi luogo ad una obbiezione, la quale non ſo come l'Autore non abbia preveduta. Se l'amore alla felicità, potrebbe dire taluno, e l'avverſione alla miſeria ſono affetti in noi poſti dalla natura, v'ha dunque in noi qualche coſa d'innato. Non è eſatto il riſpondere, che queſto amore e queſta avverſione non ſono principj di cognizione. Come ſi può egli aver innato l'amore alla felicità ſenza averne innata anche l'idea? Nell'Appendice al Cap. 20. del Lib. II. noi moſtreremo direttamente che anche in queſta parte non ci ha nulla d'innato.*

vorreſte che foſſe fatto a voi; ad uno, che non ne aveſſe mai udito parlare, e che foſſe tuttavia capace d'intendere ciò, ch'ella ſignifica, non potrebbe egli ſenza aſſurdità chiederne la ragione? E quegli che la propoſteſſe, non ſarebbe egli tenuto a dimoſtrarne la verità? Da ciò ſi vede, che sì fatto principio non è nato con noi; altrimenti ei ſarebbe chiaro per ſe medeſimo. La verità adunque delle regole di Morale dipende da qualche altra verità antecedente, da cui deve eſſer cavata per via di raziocinio. L'oſſervanza de' contratti è pure uno de' più grandi e più incontraſtabili doveri della Morale. Ma ſe voi domandate ad un Criſtiano perſuaſo de' premj e delle pene dell'altra vita, perchè egli debba mantenere la ſua parola? ei vi dirà, perchè Iddio arbitro dell'eterna felicità e dell'eterna miſeria l'ha ordinato. Un Obbeſiano, a cui faceſte la ſteſſa domanda, vi direbbe, che il pubblico così vuole, e che *Leviathan* puniſce quelli, che operano altrimenti. Un Filoſofo Pagano *riſponderebbe* alla medeſima richieſta, ch'è coſa diſoneſta e contraria all'eccellenza dell'umana natura l'eſſere infedele.

Si potrebbe dire, che la coſcienza, la quale ci rimprovera i mancamenti che noi commettiamo contro queſte regole, è un indizio, che nell'anime noſtre v'han dei principj di Morale, che la natura v'ha poſto. Ma ſi dee oſſervare, che ſenzachè la Natura abbia ſcritto nulla ne' noſtri cuori, ſi può giungerne alla cognizione di certe regole di Morale per la medeſima via, per cui ſi giunge a quella d'infinite altre verità, e riconoſcere che a ſeguir queſte regole noi ſiam tenuti. Altri le conoſcono per l'educazione, per le compagnie che frequentano, pei coſtumi de' loro paeſi, altri per altre maniere. Stabilita che ſiaſi una volta nell'animo queſta opinione, ella

met-

mette subito in opera la *coscienza*, la qual non ha altro, se non *l'opinione che abbiamo noi medesimi di ciò, che facciamo*. Or se la coscienza fosse una pruova, che vi han de' principj innati, questi principj esser potrebbero gli uni agli altri contrarj: perciocchè alcuni si credono tenuti in coscienza a far certe cose, che altri schifano per la stessa ragione.

Oltre ciò non si potrebbe comprendere, come potessero gli uomini violare le regole della Morale colla maggior franchezza e la maggior calma del mondo, s'elleno fossero impresse nell'anime loro. Si faccia riflessione al saccheggiamento di una Città presa d'assalto, e si cerchi nel cuor de' Soldati impegnati nella carnificina e nel bottino alcun sentimento delle regole della morale. La violenza, i ladronecci, le stragi sono scherzi per tali, che non temono di dover esser puniti. E non ci sono egli state delle Nazioni grandissime, ed ancora delle più colte, che hanno creduto così lecito l'esporre i loro figliuoli a morirsi di fame, o a essere divorati dalle bestie feroci, come il generarli? In alcuni paesi si seppelliscono vivi colle lor madri, se avviene che queste muojano di parto: si ammazzano, se un Astrologo dice, che sotto cattiva stella son nati. In altri un Figlio uccide, o espone suo Padre e sua madre senza alcun rimorso, quando son giunti a una certa età. In una parte dell'Asia. (*Gruber apud Thevenot* part. iv. pag. 13.) quando disperasi della guarigione d'un infermo, si mette in una fossa, e quivi esposto ai venti e a tutte le ingiurie dell'aria si lascia miserabilmente morire senza dargli niun soccorso. Quegli della *Mingrelia* (*Lambert apud Thevenot* pag. 38.), che pur professano il Cristianesimo, seppelliscono i loro figliuoli così vivi senza scrupolo alcuno: altrove si ingrassano e si mangiano. *Gar-*

cilas-

stesso della Vega nella sua Storia degli Incas (l. 1. c. 12) riferisce, che alcuni popoli del Perù serbavano le donne, che prendeano prigioniere, per farne delle concubine, e nodrivano più delicatamente ch' essi poteano, i figlj, che avean da loro infino all' età di tredici anni, dopo cui li mangiavano, e trattavano nel medesimo modo le Madri, allorchè non facean più figlj. L. Tupinambous (Lery c. 16.) credevano di guadagnarsi il Paradiso col vendicarsi crudelmente de' loro nemici, e col mangiarsene il più ch' essi potessero. Infiniti sono gli esempj di tal fatta, che recar si potrebbero, i quali provano, che intere Nazioni non hanno alcuna idea delle regole più sacrosante della Morale, e per conseguenza, che queste regole in loro certamente non sono innate. Esaminando le storie attentamente si troverebbe, che tratti i doveri, senza di cui niuna Società può sussistere, e che sono tuttavia pur troppo sovente trascurati, non v' ha alcun dovere di Morale, di cui Popoli numerosissimi non si siano fatto giuoco.

Talmo potrebbe opporre, che dall' essere una regola violata non viene di conseguenza, ch' ella non esista. L' obbiezione sarebbe valevole, quando coloro, che non osservasser la regola, non lasciassero però di ammetterla e di convenirne, quando fosse stabilita qualche pena contro quelli, che la trasgredissero. Ma come può concepirsi, che un popolo intero rigetti pubblicamente quello che ciascuno degl' individui, che lo compongono, sappia essere una legge? il che avverrebbe certamente, se le leggi della Morale fossero impresse naturalmente nello Spirito Umano. Si può ben concepire, che alcuni facciano professione esteriormente di certe regole di Morale, da cui si beffino nel loro cuore, per conservarsi la riputazione, e procacciarsi la stima di quel-

quelli, che le credono ben fondate. Ma non si può già comprendere, che una Società intera rigetti e violi pubblicamente delle leggi, che sa di certo esser giuste, e che sa essere, come tali riguardate da tutti coloro, con cui ell'ha qualche relazione. Operando per cotal modo non potrebbe ella aspettarsi, che d'essere il dispregio e l'orrore di tutte l'altre. Perciocchè qual altra cosa può ella attendere violando pubblicamente regole conosciute da tutto il mondo, e di cui riconosce ella medesima l'equità e la rettitudine?

Accordo, che la violazione di una legge non pruova, ch'ella non vi sia; ma una permissione pubblica di fare il contrario è un argomento, che sì fatta legge non è nata cogli uomini. Prendiamo qualcuna di tali regole, che sembri la più naturale e più universalmente ricevuta, e vediamo ciò, che il Genere Umano ne ha pensato. Se v'ha cosa, che paja maggiormente istillata dalla Natura medesima, si è che *i Padri e le Madri amar debbano, e conservare i lor Figlj*. Or se questa è una regola innata, bisogna o ch'ella sia costantemente osservata da tutti gli uomini, o almeno che sia una verità, di cui tutti convengano. Ma gli esempj della Mingrelia, e del Perù dimostrano esservi stati de' Popoli, che non l'hanno nè osservata, nè ammessa, e senza andar tanto lungi, i Romani, ed i Greci, ch'erano infinitamente più illuminati, non esponevan essi comunemente i figliuoli, che erano loro d'impaccio? (2)

Ol-

(2) *Nella China, Paese certamente coltissimo fino dalla più remota antichità per la stessa ragione, per quel che dicono i Viaggiatori, se ne getta ogn'anno nell'acque un grandissimo numero.*

Oltre di questo, [illegible] i dileggj, e le
dono un dovere, se [illegible] loro, che osano
una legge; e una legge [illegible] dopo questo
Legislatore, e senza fissazione [illegible] biano dei
na. Non si possono dunque si[illegible]
porre innate, senza che il fiano p[illegible]
di un Dio, d'una legge, d'un'altra
chè quelli che le violavano, non avea
temere in questa vita seguendo la pratica
ta la lor nazione.

I principj, che ci fanno operare, sono
nella nostra volontà; ma tanto è lungi, che qu-
sti dir si possano principj di morale, che se
desiderj della volontà nostra si lasciasse libero
freno, essi farebbonci violare quanto vi ha
al Mondo di più sacrosanto. Per questo si sono
stabilite le leggi, affine di raffrenarli col mez-
zo delle ricompense e delle pene, che contrap-
pesano la soddisfazione, che aver si potrebbe a la-
sciarsi trasportare al loro impeto. Se alcuna cosa
adunque fosse impressa nello Spirito Umano fic-
come legge, converrebbe che tutti gli uomini ne
avessero sicura conoscenza; e sapessero, che una
pena inevitabile sarà il compenso di chi oserà
violarla. Ma gli uomini di diverse Nazioni han-
no ignorato e ignorano tuttavia e i doveri che la
Morale prescrive, e le pene che soffriranno i vio-
latori di essi.

Sarebbe inutile l'opporre a sì forti ragioni
ciò, che pure talvolta per alcuno si dice, che
il costume e l'educazione possono oscurare quelli
lumi naturali, ed anco estinguerli affine. Se que-
sta risposta valesse, la pruova dunque tratta dal
consentimento universale dell'Uman Genere sa-
rebbe nulla, quando pure quelli, che per tal mo-
do favellano, non s'immaginassero, che la lor opi-
nione particolare e quella del lor partito debba
passare per un consentimento generale, siccome av-
vie-

viene diffatti a coloro che credendoſi i ſoli arbitri del vero e del falſo, non fanno alcun conto dei ſuffragj di tutto il reſto dell' Uman Genere. Il loro ragionamento in tal caſo a queſto ſi ridurrebbe: „ I principj, che tutto il Genere „ Umano riconoſce per veri, ſono innati; quel„ li, che come tali ſono riconoſciuti dalle Per„ ſone di buon ſenſo, ſi debbon dire ammeſſi da „ tutto il genere Umano; noi e quelli del noſtro „ partito ſiamo Perſone di buon ſenſo, dunque „ i noſtri principj ſono innati ". Sarebbe queſto un correre di galoppo all'infallibilità.

Oltre ciò ſe il coſtume e la cattiva educazione cancellano dall'animo noſtro queſti principj, vanamente adunque e inſulſamente ſe ne vanta cotanto la forza e la chiarezza. Il Genere Umano non ſi troverà egli ugualmente impacciato con queſte nozioni oſcure ed incerte, come ſe non ne aveſſe? Qualora una Nazione prende per principio naturale ciò che non l'è, o rigetta ciò che lo è veramente, queſta ſola varietà ci rapiſce ſubito tutto il frutto, che noi pretenderemmo cavare da sì fatti principj.

Sò che ſpeſſo riguardate ſi ſono, come verità, molte coſe falſiſſime: queſte falſità comunque oppoſte foſſero alla ragione, ſono ſtate ſovente ricevute anche da uomini di buon ſenſo in tutto il reſto, e ſoſtenute con tanta oſtinazione, che avrebbero piuttoſto perduta la vita, di quello che foſſero contraſtate. Per quanto ſtrano ciò ſembri, l'eſperienza pur ce lo inſegna coſtantemente; e ceſſerà ancor lo ſtupore, ove s'oſſervi per quali gradi può accadere che dottrine le quali non hanno miglior ſorgente della ſuperſtizione di una nutrice, o della autorità d'una vecchiarella, ſian da alcuni riconoſciute come principj infallibili. Quelli che amano di ben allevar i loro figliuoli dacchè eſſi comin-

cia-

ciano ad intendere ciò, che loro si dice, loro ispirano que' sentimenti che veri credono: e gli animi de' Fanciulli, privi essendo di cognizioni, son, come una carta bianca, su cui si scrive checchè si vuole. Essi prendono facilissimamente le impressioni, che lor si fanno. Appresso vi son confermati dall'esempio, o dal tacito consentimento di quelli, tra i quali vivono, o dall'autorità di coloro, cui han della stima. Così a poco a poco *le maggiori* assurdità eziandio passano alla fine per verità incontrastabili, e sicurissime (3).

Egli accade pure sovente, che quelli, i quali sono stati allevati con certe opinioni, venendo a far riflessione sopra se stessi, e non trovando nell'animo loro innanzichè la loro memoria tenesse per così dire registro de' loro progressi, e segnasse il tempo, in cui ciascuna cosa nuova lor cominciava a manifestarsi; essi immaginano, che sif-

(3) Borelli *Uomo certamente di molto ingegno racconta colla miglior fede del mondo, che non so qual Ciarlatano chinando innanzi al levar del Sole un ramo di ebbio, e mettendolo sotto ad un sasso con queste parole*: io ti imprigiono, buon'erba, finchè tu abbia fatto cadere i vermi che il tale ha nella testa, o nell'orecchie, *riusciva diffatti a farglieli cadere immantinente, comunque lontano fosse l'infermo, e soggiunge*: vi ha sicuramente in queste cure qualche cosa di diabolico, qualche patto col Demonio. *Il Sig.* Wohlfahrt, *che riferisce questo, aggiunge acconciamente*. „ *Da ciò si vede*, „ *che è spesso difficilissimo anche agli uomini d'* „ *ingegno il difendersi dalla superstizione e da'* „ *pregiudizj*. „ (*V. Scelta di Opusc. Interes. vol.* 5.).

ſiffatte idee, di cui non poſſono in ſe ſteſſi ſcoprir l'origine, ſieno fuor d'ogni dubbio impreſſioni della Natura, non coſe da loro appreſe.

Ciò ſi vedrà eſſere non pur veriſimile, ma preſſochè inevitabile, ſe ſi porrà mente alla natura dell'Uomo, e alla coſtituzione degli affari, in cui egli ſuol eſſere immerſo. La più parte degli uomini ſono tenuti a faticar nella loro profeſſione per procacciar di che vivere. Dall' altra parte non godrebbono quella quiete di ſpirito che eſſi godono, ſe non aveſſero de' principj, che riguardano come indubitabili, e a' quali s'acchetano interamente. Non v'ha alcuno che non abbia qualche propoſizione, ch'ei tiene come fondamentale, ſu cui appoggiar i ſuoi ragioncinj. Parecchi non hanno ſufficiente abilità nè ozio per eſaminarle; la pigrizia ritiene altri dal farlo; altri ſe ne aſtengono per altre cagioni: di maniera che pochi ſono, cui l'ignoranza, la debolezza di ſpirito, le diſtrazioni, la pigrizia, la educazione, la leggierezza impegnino ad abbracciare i principj, che ſono ſtati loro inſegnati, e a mantenerli ſu la fede di quelli, che gli hanno loro propoſti.

Queſto è lo ſtato, in cui ſi truovano tutti i Fanciulli, di modo che non è da maravigliarſi, ſe in un età più avanzata, in cui ſono occupati negli affari della vita, o abbandonati ai piaceri, mai non ſi fanno ad eſaminare ſeriamente le opinioni, di cui ſon prevenuti.

Ma ſuppoſto anche, che abbia tempo, abilità, inclinazione per queſta diſamina, chi è che ardiſca roveſciare i fondamenti di tutti i ſuoi ragionamenti, e di tutte le ſue azioni paſſate? Chi può ſoſtenere un penſiero così umiliante, come quello di ſoſpettare d'eſſere ſtato sì lungo tempo in errore? Quanti vi ſono che abbiano quanto baſta d'ardire, e di fermezza per incontra-

trare, e ſoffrire animoſamente i dileggj, e le cenſure, che ſogliono farſi a coloro, che oſano allontanarſi dalle opinioni comuni? E dopo queſto ſarà egli da maravigliarſi, che vi abbiano dei pregiudizj?

CAPO TERZO.

Altre Conſiderazioni circa ai Principj tanto Speculativi, che Pratici.

TOrnando ora ai Principj innati, noi ſaremo convinti ancor maggiormente, che non ve n'ha alcuno, ſe ci fermeremo a riflettere alcun poco ſopra una coſa, che ſi è toccata già di paſſaggio. E vale a dire che eſſendo ogni propoſizione compoſta almeno di due idee, di cui ella eſprime la relazione, ſe noi conoſceſſimo naturalmente alcuna propoſizione, dovremmo altresì aver impreſſe dalla natura l'idee, che la compongono. Ora ſe noi conſideriamo i Fanciulli di freſco nati, troveremo forſe l'idee della fame, della ſete, del calore, del dolore, perchè tutto ciò han già potuto provare nell'utero delle Madri: ma non ſi vede già in eſſi alcun ſegno, ch'abbian niuna di quelle idee, che corriſpondono ai termini delle propoſizioni generali. Se vi ha qualche principio naturale, ſecondo coloro che tengono queſta opinione, egli è quello, come abbiam già detto, che *una coſa non può nel medeſimo tempo eſſere e non eſſere*. Or queſta propoſizione inchiude l'idee di *impoſſibilità*, e d'*identità*, che niuno prenderà giammai per le idee innate. Chi mai potrebbe perſuaderſi, che un Fanciullo ſappia che coſa ſia la impoſſibilità e l'identità avanti di ſapere che coſa ſia il bianco e il nero, il dolce e l'amaro? Queſte parole indican anzi due idee, che

che lungi dall'essere naturali richieggono per formarle una somma attenzione, e sono tanto lontane dai pensieri dell'infanzia, che si penerebbe a trovarle anche in uomini maturi, se sopra ciò diligentemente s'esaminassero.

Se l'idea dell'*identità* è naturale, e sì chiara per se medesima, che i Fanciulli l'abbiano sempre presente all'animo, un Uomo non vi dovrebbe senza dubbio giammai trovare difficoltà. Si domandi pertanto se si vuole anche ad un Vecchio, se un Uomo, che è una creatura composta di corpo e di anima, sia lo stesso anche, quando il suo corpo venga a esser mutato? se *Euforbo* per esempio era il medesimo, che *Pitagora*, e il *gallo*, in cui si disse, che appresso passò l'anima di Pitagora? Si vedrà dall'imbarazzo in cui egli sarà, che l'idea della identità non è così chiara come si crede, e per conseguenza che non è certo nata con noi. Quante decisioni contrarie pur non sarebbonsi udite in altri tempi su questo punto? I Pitagorici avrebber detto di sì, e infiniti altri di nò.

Si risponderà per avventura, che non essendo la *metempsicosi* che una chimera, la quistione proposta è una vana speculazione. Quando anche ciò fosse, non resterebbe che non si potesse conchiudere, che l'idea dell'identità non è innata. Ma si troverà, che questa quistione non è sì leggiera come sembra a prima vista, se si porrà mente alla risurrezione dei morti, in cui Iddio farà uscir dalla tomba i medesimi uomini che prima viveano, per giudicarli secondo che avranno, mentre erano in questa vita, o bene o male operato. Bisognerà meditare con molta applicazione per trovare ciò, che forma il medesimo Uomo, per trovare in che consista l'identità; e da questo si comprenderà di leggieri, che i Fanciulli non san certamente quel ch'ella sia.

ſi. Si *giudicherà* forſe da principio, che la materia, di cui i corpi degli uomini erano prima compoſti, eſſendo tuttavia la ſteſſa poſſa baſtare per chiamarli i medeſimi corpi; ma ſi riſponda ciò poſto a queſta domanda, ſe una campana ſi rompeſſe, e ſi rifondeſſe il metallo per farne una nuova, ſarebbe queſta la medeſima campana di prima? ſecondo il comune parlare ella ſarebbe un'altra. Nella ſteſſa maniera adunque per non iſcoſtarſi dal parlare comune s'avrebbe a dire, che gli uomini, che riſorgeranno, non ſaran più i medeſimi di prima perchè non avran più i medeſimi corpi. Si amerà tuttavia meglio di correggere l'eſpreſſione comune: ma checchè ne ſia, ſi può giudicare da ciò, che la idea dell'identità non è sì diſtinta, che ne convengono tutti al medeſimo modo. (1)

Nel-

(1) *Il paragone della campana non è eſatto. Quand'ella ſi rifonde, la nuova, che ne riſulta, è realmente diverſa dalla precedente per doppia ragione.* 1. *Perchè molte parti nella fuſione ſi perdono.* 2. *Perchè quelle che rimangono, ſi diſpongono in una diverſa maniera. Non v'ha più dunque nè* l'identità della materia, *nè* l'identità della forma, *come dee avarſi nella* Riſurrezione dei Corpi. *Un paragone più acconcio ſarebbe quello di una macchina, che ſi poteſſe ſcomporre e ricomporre eſattamente al medeſimo modo. S'io ſcioglierò una moſtra a ripetizione, o qualſivoglia altra macchina più complicata, nelle ſue minime parti, e tornerò quindi a riunirla eſattamente alla ſteſſa foggia di prima, niun' avrà certamente difficoltà di chiamarla la medeſima macchina. Allo ſteſſo modo ſe Iddio riunirà tutte le parti, che ciaſcun corpo individuo componevano, nella maniera medeſima* in cui

eran

Nel seguito di questo capitolo l'Autore dimostra, che non si può dire nemmeno, che questi assiomi: IL TUTTO E' MAGGIORE DELLA SUA PARTE; SI DEVE ONORAR DIO; VI HA UN DIO, *quantunque*

*eran prima, chi oserà dubitare, che chiamare non debbansi gli stessi corpi? Anche la campana, qualora le sue parti, benchè ridotte a minutissima polvere, si potessero riunire allo stesso modo esattamente, da tutti si chiamerebbe la stessa. Quest' esempio contuttociò chiaramente dimostra, che l'idea precisa dell'*identità *non è certamente la più comune, e che però certamente non è innata.*

Non sarà fuor di luogo il riferire a proposito della Risurrezione *la bizzara ipotesi, che il Sig.* Bonnet *ha immaginata, non so se per se medesimo dietro alle tracce di* Leibintz (*V.* Leib. Ep. ad Vangerum n. 5. *e che proposta da lui primamente nel* Saggio Analitico sulle facoltà dell'anima, *è stata poi ripetuta più ampiamente nella* Palingenesia. *Suppone egli, che il comune sensorio sia in noi di una sostanza simigliante alla luce, che egli sia un germe indestruttibile, il quale sussista intatto anche dopo la morte, che la Risurrezione non abbia ad esser altro fuorchè un nuovo sviluppamento di questo germe. Abilissimo, come egli è, nella Storia Naturale, anche nell' Uomo ha voluto trovare una specie di metamorfosi e di riproduzione. Con molto ingegno egli s'adopera a confermar la sua ipotesi, e cerca anche di trarre le Divine Scritture in suo soccorso. Ma i testi che ei reca, certamente non pruovano la sua Palingenesia o rigenerazione, e a dispetto di tutti i suoi sforzi il suo sistema non può riguardarsi che come una poetica immaginazione, e come un sogno ingegnoso.*

e evidentiſſimi, ſiano principj innati. Non emo ciò ch'egli dice, perciocchè da quanto no detto finora, ſi può conoſcere abbaſtanza metodo e i principj, ſu cui s'appoggia. ſo e i ſuoi Diſcepoli, che hanno più gagliar- te ſoſtenuto, che l'idea di Dio era innata, e che non abbian compreſo bene ciò, che parola ſignifica: e ſe quelli, che leggono i ſcritti, vi porran mente, s'accorgeranno, e variano ſtranamente nell'idea, che fiſſano la parola, e che la prendono il più delle in un ſenſo affatto improprio. (2)

---

2) *L'Ab.* Condilac *accuſa l'Autore di eſſerſi unto ſoverchiamente a combattere l'opinione dee innate. Io però conſiderando quanto ſia evole lo ſterpare dal univerſalità degli Uo- un errore già radicato da lungo tempo, non ondannarlo. Or certamente che dietro a Lo- altri inſigni Filoſofi han cercato di porre in o l'origine dell'idee, e di moſtrare aperta- come tutte derivino dalle ſenſazioni: una tazione diretta dell'idee innate non ſarebbe ceſſaria.*

LIBRO SECONDO

DELLE IDEE (*)

(*) ANALISI

DELL'UMANO INTELLETTO.

E' Stato all'Autore non ſenza qualche ragione dall'Ab. di *Condillac* appoſto a difetto il non aver quì premeſſa un'Analiſi dell'Intelletto. Io vedrò di ſupplirvi, e ſe dagli altri Metafiſici mi ſcoſterò in qualche parte, ſpero tuttavia, che non me ne ſapranno mal grado que' che la coſa vorranno eſaminare maturatamente.

1. Per dare una miglior nozione delle facoltà e delle operazioni dell'Intelletto, i due celebri Metafiſici *Condillac*, e *Bonnet* han creduto neceſſario d'eſaminarle ne'loro primi principj, e farle naſcere di mano in mano. Han eſſi quindi immaginato una Statua animata, cui foſſe loro permeſſo accordare o togliere a lor talento quando uno, e quand'altro ſenſo, e fare tutti gli eſperimenti che più credeſſero opportuni. Il primo incominciando dall'odorato l'accompagna per tutti i ſenſi infino allo ſtato perfetto, il ſecondo l'abbandona all'odorato. Amendue eccitando in lei ſucceſſivamente diverſe ſenſazioni per via di oggetti diverſi, vengono ſucceſſivamente eſaminando lo ſviluppamento delle ſue facoltà, e annalizzandone la natura.

2. Più coſe mi vietano di potermi attenere al loro metodo. I. Ei ſarebbe troppo lungo in queſto luogo. II. Ei richiede una forza d'aſtrazione e d'immaginazione, che a tutti forſe non piacerebbe

rebbe d'essere costretti ad usare. III. di troppa cautela fa di mestieri per non cadere in supposizioni ineſatte, e non prestar qualche volta alla Statua limitata a uno o due sensi quello che coll' ajuto di tutti noi proviamo in noi stessi. Io piglierò una via, che parmi più breve, più semplice e più sicura. Mi farò ad esaminar direttamente quello, che in noi medesimi noi proviamo, e che ciascun per conseguenza con una leggiera attenzione può riscontrare in se stesso agevolmente.

3. Un giardino sarà il luogo delle nostre esperienze. Al primo entrarvi mille oggetti mi fanno tutti ad un tempo la loro impressione; fiori, frutti, erbaggi, vasi, pergolati, prospettive, ec. Io però non ho al principio, che una apprensione confusa d'un complesso di cose; questa a poco a poco mi si rischiara; comincio a distinguere parimente i fiori, i frutti, gli erbaggi ec.; finchè dissipata, dirò così, quella nebbia, che mi oscurava gli oggetti, io veggo tutto chiarissimamente.

4. In questo sol fatto quasi tutte comprendonsi le operazioni dell' intelletto, le quali conviene esaminar tutte a parte a parte. Cominciamo dalla prima e più semplice, che è quella di sentire l' impressioni che fatte ci vengono dagli oggetti. E affine di procedere con maggiore chiarezza, determiniamoci a un oggetto solo. Colgo una melarancia. Quali impressioni ho io da questo frutto? Colla mano ne sento l' estensione, la figura, la solidità; cogli occhj ne veggo l' estensione, la figura, il colore; colle nari sento l' odore; col palato il sapore.

5. Quattro cose quì possono incominciare a muovere la curiosità. 1. L' estensione, la figura, la solidità ec. come esistono esse nella melarancia? 2. Come fo io a sentirle? 3. Le sento io tutte al medesimo modo? 4. Come dee chia-

marsi la operazione dell' intelletto, per cui le sento?

6. Levato ciò che costituisce la natura intima della melarancia, il colore, l'odore, l'estensione ec. svanirebbero certo in un momento. Queste cose adunque non esistono nella melarancia per se medesime; v'ha qualche altra cosa di più, che serve loro, per così dir di sostegno, e che costituisce la natura intima di questo frutto. Essa è quella che da' Filosofi si chiama *sostanza* dal Latino *substare* (star sotto), perchè appunto si concepisce come una cosa che sta sotto alle qualità, cioè all' estensione, al colore, al sapore ec. che diconsi *qualità*, perchè son quelle che ci fanno conoscere *qual'è* l'oggetto.

7. Ma la curiosità non è da ciò appagata. Questa sostanza che cosa è mai? La quistione non è sì facile. Io sò che la melarancia è composta di varie fibre, e di varj sughi, sò che queste fibre, e questi sughi contengono acqua, aria, terra, fuoco, sale, ec., scomponendo gli altri frutti, e in genere, qualunque corpo o minerale, o vegetabile, o animale, so che altro non vi ritruovo fuorchè queste medesime cose in diverse proporzioni; conchiudo quindi con molta probabilità, che tutti i corpi non sian altro fuorchè varie combinazioni di queste sostanze unite secondo varie proporzioni e disposte in diverse maniere, e che la diversità dei corpi risulti appunto dalla diversa proporzione e disposizione di queste cose medesime; chiamo perciò l'aria, l'acqua, il fuoco, il sale, la terra gli *elementi*, o le *sostanze elementari* dei corpi. Ma queste sostanze elementari che cosa sono? Che cosa è il fuoco, l'aria, l'acqua ec.? Quì io son forzato ad arrestarmi, un ostacolo insuperabile mi vieta d'andar più oltre: io non trovo più in là che foltissime tenebre. La sostan-

za

za intima delle cose, o come dicesi in diverso modo, la loro intima essenza ci è affatto ignota. Altro noi discoprire non sappiamo fuorchè le lor qualità, vale a dire ciò, che risulta dalla diversa proporzione, e disposizione de' loro elementi. I Filosofi che hanno voluto penetrare nell' abisso delle intime essenze, non han fatto che smarrirsi.

8. Conchiudiamo adunque in primo luogo, che vi ha nei corpi oltre alle qualità una sostanza intima, ma ignota, che serve loro di sostegno e di appoggio. Ma queste qualità esistono esse nei corpi tutte quante al medesimo modo? Toccando la melarancia io vi sento la estensione, la figura, la solidità; l'estensione, e la figura pur vi ravviso col guardo. *L'estensione* vuol dire l'unione (*a*) di più parti che esistono una fuori dell'altra e che occupano un certo spazio; la *figura* vuol dire questa estensione medesima circoscritta da certi limiti, la *solidità* (*b*) significa la proprietà che ha un corpo di resistere ad ogni altro, e impedirgli di occupare insieme con lui lo stesso spazio al medesimo tempo. Or una certa estensione, una certa solidità non vi ha dubbio che nella melarancia non esistano realmente.

8. Ma col tatto io scopro pure in lei il calore o il fresco, colla vista vi scopro il colore ran-

(*a*) *Lascio intatta la quistione, se tale unione sia di semplice prossimità, o di continuità assoluta, perciocchè in questo luogo sarebbe fuor di proposito.*

(*b*) *Ella si chiama anche* impenetrabilità. *Si vedrà nel Cap. 4. di questo Lib. perchè il primo nome sia al secondo da preferirsi.*

rancia, ond'ella ha il nome, col palato il ſapore, colle nari l'odore. Queſte qualità eſiſtono eſſe realmente nella melarancia come le precedenti? Eſaminiamolo. Metto la ſiniſtra mano nel ghiaccio, la deſtra al fuoco. Toccando colla prima la melarancia la ſento calda, colla ſeconda la ſento freſca. Onde queſta diverſità? S'ha egli a dire che la melarancia ſia calda e fredda al medeſimo tempo? Sarebbe contraddizione. Qualche ragione eſtrinſeca vi debbe eſſere dunque di queſto fenomeno; ed eccola eſattamente. La mano ſiniſtra eſſendo ſtata nel ghiaccio ha minor quantità di fuoco elementare che la melarancia. Al toccarla queſta comunica (*c*) porzione del ſuo fuoco alla mano, e la mano diventa più calda. La deſtra eſſendo ſtata eſpoſta al fuoco ne ha concepito una maggior quantità, che non abbia la melarancia. Al toccarla comunica alla melarancia una porzione del ſuo fuoco, ed eſſa intanto divien più fredda. Se il caldo e il freddo pertanto eſiſteſſero in qualche luogo, anzichè nella melarancia, s'avrebbe a dire che eſiſtano nella mano, poichè eſſa è quella che divien calda attraendo il fuoco della melarancia, o divien fredda a lei il ſuo comunicando. Ma nella mano

(*c*) *Che il fuoco elementare ſia diffuſo in tutti i corpi, e che da quelli, ove abbonda, ſi comunichi a quelli, ove ſcarſeggia, è coſa notiſſima. V'ha quiſtione, s'egli ſia diffuſo per tutto equabilmente, o ſe alcuni corpi l'attraggano più degli altri. La ſeconda opinione ſembra anche meglio corriſpondere alle oſſervazioni più recenti. La deciſione tuttavolta nè a noi conviene, nè a queſto luogo.*

stimo medesima in qual maniera sento io il caldo e il freddo? Quando il fuoco diventa maggiore, egli imprime un certo moto ne' piccioli filamenti nervosi, che si diramano per tutta la mano; quando diventa minore, ci vi imprime un cert' altro moto, forse più celere nel primo caso, più tardo nel secondo. I nervi della mano si propagano fino al cervello, da cui anzi hanno l'origine. E' probabile adunque, che anche il moto in loro impresso fino al cervello si stenda; anzi alcuni esperimenti sembrano dimostrare che egli vi arrivi distatti (d). Dal cervello per maniera inesplicabile

(d) *Benchè l'esistenza nel cervello di un comune sensorio a cui rechinsi tutte le impressioni, non sia dimostrata assolutamente, è però probabilissima. Da molte esperienze par risultare apertamente, che impedita la comunicazione di un nervo col cervello, per esso più non si abbia niuna sensazione. Al contrario vi sono molti, i quali asseriscono di sentirsi talvolta addolorati in un dito, o in un braccio che più non hanno; il che non sembra potersi spiegare altrimenti se non dicendo che ogni qualvolta la porzione del nervo, che col cervello tuttor comunica, sia mossa da qualunque cagione in quel modo medesimo, in cui lo era, quando il nervo era intero, ciò basti perchè si abbia la stessa sensazione. E' incertissimo però in qual parte del cerebro precisamente questo comune sensorio sia collocato, volendolo, alcuni nella glandola pineale, altri nel corpo calloso ed altri in mille altri luoghi. E' pure incerto in qual modo l'esterne impressioni vi sian recate; poichè altri pretende che ciò dipenda dal semplice moto vibratorio, destato nei nervi, altri suppone un fluido sottilissimo, che per*

bile e incomprensibile il moto è comunicato all' anima, cioè a quell' Esser unico e semplice (*e*), che in noi pensa; e secondo che il moto a lei comunicato è d' una o d' altra maniera, ella ha la sensazione, che chiamiamo *calore*, o quella che chiamiamo *freddo*. Ciò adunque che in noi sentiamo, non è simile per nessun modo a ciò, che è nella melarancia o nella mano. In quella non v' ha che una certa quantità di fuoco maggiore o minore rispetto al fuoco che è nella mano; in questa non vi ha che un accrescimento o una diminuzione di fuoco, secondo che ella ne riceve dalla melarancia, o a lei ne comunica, e un certo moto o più celere o più tardo impresso da questo fuoco accresciuto o scemato nei fili nervei, e da essi portato fino al cervello. La sensazione al contrario di calore o di freddo ch' è nell' anima, è una semplice modificazione a lei cagionata per modo ineffabile o dallo stesso tremor nei nervi; o come è più probabile da questo moto ultimo del cervello, la quale non si può pur concepire che col moto medesimo abbia una somiglianza. Il calore e il freddo pertanto non sono qualità che esistano realmente o nella melarancia o nella mano; non esiste in loro che la potenza di eccitare un certo

---

essi agilissimamente trascorra, fluido estratto dalla parte più pura, e più spiritosa del sangue, altri è d' avviso che questo fluido non sia che il fluido elettrico: Noi useremo il termine generale di moto, lasciando da canto tutte le ipotesi particolari.

(*e*) *L' unità e semplicità necessaria all' Esser pensante si dimostrerà nell' Annotazioni al Cap. 3. del Lib. 4.*

ſo moto nei nervi, onde poi queſte ſenſazioni riſultano.

10. Circa al colore avviene egli lo ſteſſo? Se io guardo la melarancia in una perfetta oſcurità, ella certamente non m'appare di alcun colore; anzi mi ſi rende affatto inviſibile. Perch'io la vegga, fa d'uopo che dalla luce ella ſia percoſſa, che la luce ſia riflettuta all'occhio mio, che i faſcetti di raggi, i quali partendo da ciaſcun punto della melarancia entrino nel mio occhio, dagli umori dell'occhio ſian rifratti in maniera, che in altrettanti punti, ſi riuniſcano ſulla retina, e vi dipingan l'immagine della melarancia; che nell'atto ſteſſo imprimano al nervo ottico un certo moto, che queſto moto ſia portato al cervello, che dal cervello ſia all'anima comunicato. Allora l'anima ſecondo la diverſità del moto comunicatole dal cervello ha la ſenſazione d'uno o d'altro colore. Anche quì adunque fra la ſenſazione dell'anima, e ciò che è nella melarancia, non v'ha ſimiglianza neſſuna. In queſta non eſiſte che una certa ſpecie, diſpoſizione, e configurazione di parti atte a riflettere all'occhio piuttoſto i raggj di un colore che quelli d'un altro, e la ſenſazione non dipende nemmeno immediatamente da queſti raggj, ma dal moto per lor impreſſo al nervo ottico, e da queſto portato al cervello, e comunicato all'anima. Anche il colore adunque non eſiſte realmente nella melarancia.

11. Il medeſimo effetto è quanto all'odore ed al ſapore. I ſottiliſſimi effluvi emanati dalla melarancia imprimendo un certo moto nei nervi olfattori, i ſottiliſſimi ſali contenuti nei ſughi della melarancia imprimendo un certo moto nei nervi della lingua, fanno che queſti moti ſiano recati al cervello, e che l'anima abbia poi la ſenſazione dell'odore, e del ſapore.

12. Intorno ai ſuoni è lo ſteſſo eſattiſſimamente. Odo il canto d'un ruſignuolo, o il ſuono d'una campana. Ciò vuol dire, che l'aria nel primo caſo concepiſce un certo moto vibratorio nella gola del ruſignuolo, che l'aria medeſima nel ſecondo caſo concepiſce un cert' altro moto vibratorio dal tremore velociſſimo delle parti minime della campana, che queſti moti ſon propagati per l'aria infino al mio orecchio, che quivi eccitano certi movimenti ſui nervi acuſtici o uditorj, che queſti movimenti ſono recati al cervello, ed all'anima comunicati. Il moto ultimo delle fibre del cervello anche quì è la cagione, che l'anima abbia una determinata ſenſazione di ſuono.

13. Chi poteſſe pertanto oſſervar le coſe eſattamente in ſe ſteſſe, ei non vedrebbe nei corpi che una certa configurazione, diſpoſizione, e movimento di minutiſſime parti, vedrebbe queſte parti eccitare o mediatamente, o immediatamente un certo moto nei nervi, vedrebbe queſto moto propagarſi al cervello; ma ciò che noi chiamiamo *caldo*, *freddo*, *colore*, *odore*, *ſapore*, e *ſuono*, e che crediamo eſiſter nei corpi, non lo vedrebbe eſiſtere che nell'anima ſola, e vedrebbe queſte coſe nell'anima eſſer diverſe affatto da ciò che è nei corpi.

14. Due ſpecie di qualità ſi hanno dunque a diſtinguere: le *qualità reali* che eſiſtono realmente nei corpi, quali da noi ſi concepiſcono, o almeno v'eſiſtono in una maniera ſimile, come ſono l'*eſtenſione*, la *figura*, la *ſolidità*, (f) e le

(f) *Ho detto* ſimile, *perchè la figura per eſempio di un corpo veduto ad occhio nudo non è preciſamente la ſteſſa, come oſſervandolo col microſco-*

e se qualità apparenti, che sebbene ci paiano esistere anch' esse nei corpi, quali si concepiscono da noi, non vi esistono però realmente; come sono il *caldo*, il *freddo*, il *colore*, il *sapore*, ec.

15. Ma se non v' esistono, onde nasce egli l' inganno di credere, ch' esse realmente in loro esistano? Il nasce dall' abito contratto nell' infanzia di trasportare, dirò così, le nostre sensazioni fuori di noi stessi, ed applicarle agli oggetti, da cui ci sono destate. Come si faccia quest' abito, è quistione difficilissima, e che merita di essere trattata a parte. Per ora contentiamoci del fatto, sul quale non può cader dubbio. Nell' Appendice al Cap. 9. di questo Libro ci sforzeremo di spiegarne anche il modo.

16. Ma intanto al fatto medesimo egli è necessario osservare, che non tutte le sensazioni da noi si trasportano fuor di noi stessi egualmente, osservazione importantissima per ben determinarne la natura e la varietà. Alcune risiedono costantemente in noi, come la sensazione del *dolore*; altre diventano, dirò così, comuni a noi e agli obbietti, come il *caldo*, il *freddo*, gli *odori*, i *sapori*, ed i *suoni*: altre si danno interamente agli obbietti, come i *colori*.

17. Circa ai dolori non procedenti da cause estrinseche, ma da cause esistenti in noi medesimi,

---

scopio; e un corpo il quale ad occhio nudo par tutto eguale e continuo, sotto al microscopio si trueva pieno di scabrezze e di pori; ciò però non toglie che se non quella tale figura, e quella tale unione precisa di parti, che noi crediamo, non esista realmente nei corpi una certa figura, e una certa unione di parti.

simi, come la fame, la sete, la gotta, il duol di testa, di denti, di stomaco, la cosa è naturalissima. Io non posso riferire la mia sensazione ad un oggetto esterno, quando non concepisco niun oggetto esterno, da cui ella dipenda. L'unico trasporto ch'io posso fare in questi casi, è quel di credere, che sia il dente medesimo, o il piede, o lo stomaco quel che senta; quando l'unico principio senziente in noi è l'anima, e quando forse nel dente, nel piede, e nello stomaco non v'ha nemmeno la causa prossima e immediata della sensazione, ma soltanto la mediata e rimota: essendo probabilissimo, come di sopra abbiamo accennato, che la sensazione non dipenda immediatamente dal moto eccitato nei fili nervei del dente, del piede, o dello stomaco, ma dal moto per essi comunicato alle fibre del cerebro.

18. Circa ai dolori procedenti da cause estrinseche la cosa merita maggiore osservazione. Accostando infino ad un certo grado la mano al fuoco, io sento un calore piacevole: accostandola più oltre, sento dolore. In amendue i casi il fuoco non fa altro che eccitare un certo moto nelle fila nervee della mano, e la sensazione mia in amendue i casi dipende da questo moto al cervello comunicato. Contuttociò nel primo io trasporto la mia sensazione nel fuoco, e supponendo il calore così esistente nel fuoco, come esiste in me, dico, che il fuoco è *caldo*: non la trasporto nel secondo; che diffatti niuno s'è mai avvisato che nel fuoco esista il dolore, nè ha mai pensato a chiamarlo *dolente*.

19. Per ispiegare questo fenomeno osserviamo in primo luogo, che lo stesso dolore non rimane totalmente in noi, se non quando trattasi di sensazioni appartenenti al tatto. Un odo-

re

fetido, un ſapore amaro, un ſuono aſpro ſon certamente ſenſazioni ſpiacevoli: ciò non oſtante nell'atto che li ſentiamo, ſupponiamo comunemente eſiſter anche ne' corpi, onde vengono, una coſa ſimile a quella, che eſiſte in noi. Anzi è da oſſervare di più che il nome medeſimo di *dolore* non s'attribuiſce che alle ſole ſenſazioni appartenenti al tatto. Un odore, un ſapore, un ſuono, ſi dicono *ſpiacevoli*, o *diſguſtoſi*, non *mai doloroſi*. Egli è ben vero, che un odore pungente, un ſapor mordente, un ſuono acuto ci cagionano anch'eſſi dolore, e che queſto dolore ſi concepiſce anch'egli da noi come tutto eſiſtente in noi ſoli. Ma la ſenſazione anzichè all'odorato, o al palato o all'udito, appartiene allora al tatto univerſale diffuſo ſu tutti i ſenſi. Diffatti non ſentiamo allora neſſuna modificazione particolare d'odore, di ſapore, o ſuono, almeno a queſto certo non attendiamo: ſentiamo unicamente la forza della puntura, e gli ſteſſi termini di *acuto*, *pungente*, *mordente*, *frizzante* ec. che adoperiamo, abbaſtanza dimoſtrano, che allora riguardiamo queſte ſenſazioni come ſemplici ſenſazioni di tatto.

20. Ciò poſto la ragione, per cui ſupponiam negli oggetti il caldo, il freddo, l'odore, il ſapore, ed il ſuono, non il dolore, ſi è, perchè nell'infanzia non ſapendo come il deſtino in noi le anzidette ſenſazioni, ci immaginiamo, che dal fuoco e dal ghiaccio, da un fiore, da un frutto, da una campana il caldo, il freddo, l'odore ec. partan già belli e formati, o tali entrino in noi, quali eſiſtono loro ne' corpi riſpettivi colla ſola differenza, che li ſentiamo, e che i loro corpi nativi eſſendo inſenſibili, non li ſentono. All'incontro riſpetto al dolore, troppo frequenti occaſioni noi abbiamo di diſtinguere la *ſenſazione, che è in noi, dalla cagione*, onde viene.

Un-

Un Fanciullo che si punge, o si taglia, che urta in un sasso, o che è percosso da altrui, vede troppo apertamente le cagioni, onde nasce il dolor suo, vede l'azione, che sì fatti corpi hanno sopra di lui esercitata, ne vede il modo, nè ha cosa alcuna, la qual l'inviti a supporre, che il dolore, ch'ei sente, così bell' e formato già esistesse nell'ago, nel coltello: nel sasso, o nella persona che l'ha percosso, anzi egli ha legata sì strettamente la nozione del dolore con quella de' moti violenti, o della grida, che gli parrebbe impossibile, ove il dolore in tali oggetti esistesse, che non ne dessero qualche segno. Avvezzo in queste circostanze a distinguere le sue sensazioni dalle cagioni, onde provengono, anche in tutte le altre in cui pruova sensazioni simili, sensazioni perciò ch'egli chiama ugualmente *dolorose* (siccome avviene per un fuoco soverchio, per un odor troppo acuto ec.), quantunque non vegga direttamente la maniera, con cui gli oggetti operan sopra di lui, intende però, che il dolore allo stesso modo deve essere tutto in lui medesimo, e che ne' corpi non deve esistere se non la cagione che lo produce: concepisce egli quindi come una specie di minutissime punte, che partan dal corpo, e vengano a ferirlo alla stessa guisa che fan le punte, ch'egli è accostumato a sentir col tatto, e alla ferita da lor prodotta il dolor suo attribuisce.

21. La facilità, che abbiam col tatto a distinguere la sensazione dalla cagione, onde viene, fa, che rispetto a questo senso non pure nelle sensazioni dolorose, ma anche nelle piacevoli o indifferenti (g), di rado ci inganniamo co-

(g) *Chiamo* indifferenti *le sensazioni che non so-*

come rispetto agli altri, supponendo esistere ne' corpi quello che esiste in noi; o viceversa (*b*). Toccando un corpo duro o molle, ruvido o liscio, solido (*i*) o fluido, d'una o d'altra grandezza, d'una o d'altra figura, non v'ha alcuno il qual non distingua, come due cose diverse, la sensazione che è in lui, e la proprietà che è nel corpo. Il freddo, il caldo son quasi le sole sensazioni al tatto appartenenti, che in questa parte ci ingannino, perchè appunto le sole, in cui l'azione de' corpi sopra di noi ci è troppo nascosta.

22. Il senso, del quale abbiamo, o piuttosto intorno al quale ci formiamo il maggior inganno, è quel della vista. Quando trasportiamo fuori di noi il caldo, il freddo, gli odori, i sapori, i suoni, non facciam altro se non credere, che questi esistan ne' corpi in quella maniera, che esistono

---

sono accompagnate da piacere o dolore da noi avvertito. Se v'abbiano sensazioni assolutamente per se medesime indifferenti, è quistione che troppo ci lungo mi porterebbe, s'io quì volessi trattarla.

(*b*) *Gli odori, i sapori, ed i suoni finchè non giungono ad essere dolorosi, da noi si suppongono, come abbiam dimostrato, esister tutti ne' corpi precisamente quali esistono in noi. Il piacer che ne deriva, è il solo che in essi non supponghiamo, perchè veggiam troppo apertamente ch'egli risiede in un principio senziente. Rispetto a questi sensi pertanto non siamo esatti che nel dolore, perciocchè allora soltanto conosciamo, che nei corpi non esiste ne l'atto di sentire, nè la cosa sentita, ma unicamente la ragione, onde la sensazione deriva.*

(*i*) Per solido *s'intende quì* consistente.

sono in noi; tutto l'inganno consiste adunque nel far comune, dirò così, agli obbietti quello ch'è tutto nostro. Ma quanto ai colori noi andiamo più oltre, noi li diamo interamente agli obbietti, e invece di considerarli come nostre sensazioni, li consideriamo unicamente come loro proprietà. Due ragioni a ciò concorrono principalmente. 1. Vedendo tutti i corpi tinti di un qualche colore, e vedendo sempre gli stessi corpi tinti dello stesso colore, ov'egli non sia stato da qualche cagione alterato, troppo facilmente cadiamo nella supposizione, che i colori siano cose inerenti a' corpi medesimi, e da loro inseparabili. 2. Essendo l'impressione, che ci fanno i colori, tenuissima e dilicatissima rispetto a quella, che ci fanno il caldo, il freddo, gli odori, i sapori, ed i suoni, difficilmente cader ci può in pensiero che anche quelli, allo stesso modo che questi, sian nostre sensazioni.

23. La diversa maniera, con cui le diverse qualità de' corpi da noi si riguardano, introduce una differenza nella nostra foggia di concepire, che non è stata forse sinora avvertita abbastanza, e che è rilevatissima. *Sensazione*, *apprensione*, e *percezione* presso alla più parte de' Metafisici sono vocaboli quasi affatto sinonimi; spessissimo almeno usati si veggono indifferentemente l'uno per l'altro; almeno la loro differenza non è mai stata peranche con piena esattezza determinata. Ma l'atto di sentire non è certamente un solo; nè è lo stesso affatto in tutti i casi. V'han delle impressioni che ci producono un'interna modificazione di piacere o di dolore (*k*), ve ne'han dell'altre che ci fan-

no

(*k*) *Intendo in questo luogo la voce* dolore *nel* sen-

no una ſemplice rappreſentazione delle coſe eſterne; ve n'han di quelle finalmente, in cui prevalgono e l'uno e l'altro effetto. Queſte differenze ſon troppo importanti; e in una ſcienza, in cui la preciſione non è mai ſoverchia, trascurar non ſi poſſono impunemente. Io dubito infatti, che molti errori, e molte oſcurità ſian nate appunto dalla mancanza di queſta diſtinzione; e varie pruove ne vedrem pure in progreſſo. Invece *adunque* di uſare i tre vocaboli ſovraccennati in un ſignificato ſinonimo e indiſtinto, io adopererò quello di *ſenſazione* unicamente in que' caſi, in cui le impreſſioni ci deſtano una modificazione interna di piacere o di dolore; uſerò quel di *percezione* allor ſoltanto che le impreſſioni ci offrono una rappreſentazione delle coſe eſteriori: e riſerberò quello d' *appreenſione* a quei caſi in cui non importerà di diſtinguere un effetto dall'altro, e baſterà accennare indeterminatamente l'atto di avere o una modificazione (*l*), o una rappreſentazione, o amendue. Ma quali ſono *le* impreſſioni, che in noi producono anzi un effetto che l'altro? Eſaminiamolo diligentemente.

24. L'impreſſione della *luce*, e de' *colori* comunemente è sì tenue, e la modificazione di pia-

---

ſenſo de' Metafiſici, vale a dire per qualunque moleſtia in genere.

(*l*) Modificazione *è termine univerſaliſſimo, e ſignifica tutto ciò, per cui una coſa eſiſte in una determinata maniera. Noi dovunque ci occorrerà di opporlo a* rappreſentazione, *l'intenderemo ſempre particolarmente per quello ſtato, in cui è l'anima, quando un'eſterna impreſſione le cagiona alcun piacere o dolor ſiſico.*

piacere o di dolore, che ne riceviamo, è per lo più sì leggiera, che non ce ne avvediamo neppure. Dico *per lo più*, poichè un bel rosso, un bel verde, un bel giallo, ci producon anche essi certamente un piacer fisico e sensibile; al contrario una luce soverchia ci produce una fisica molestia, che talvolta arriva anche al dolore. Ma questi casi sono meno frequenti. Nella vista degli oggetti comuni quello, che più frequentemente accade, è di non sentir nulla. Un sasso, un legno, una strada, una piazza, una casa, una porta sono oggetti per noi comunemente indifferentissimi; alcun piacere, nè dolor fisico non sentiamo nel riguardarli, e della vista rispetto a loro ci serviamo piuttosto per vederne la situazione o la forma, che per ritrarne alcuna modificazione o piacevole o dolorosa. Di raro adunque la *luce* e i *colori* (e lo stesso dicasi di tutte le qualità, che per mezzo loro si scoprono, come l' *estensione*, la *figura*, *il moto* ec.) ci destano una modificazione. Al contrario una rappresentazione prontissima ci offron sempre. Poichè l' abito fatto di trasportare i colori interamente su i corpi, e di crederli qualità totalmente ad essi inerenti, insieme coll' esercizio acquistato (*m*) di conoscere prontamente per mezzo loro la posizione e la distanza de' corpi, su cui ci appajono, fa, che appena ricevuta la loro impressione, corriamo subito colla mente agli oggetti ond' essa deriva; che quanti punti d' impressione si fanno in noi, altrettanti punti colorati riportiam sugli oggetti; che ce ne formiamo insomma un' immagine all' impres-

(*m*) *Come acquistisi quest' esercizio, s' accennerà nella summenzionata Append. al Cap.* 9.

preſſioni eſattamente corriſpondente. Le qualità viſibili pertanto riſpetto a noi (*n*) riguardare comunemente ſi poſſono come le ultime fra le *modificative* o *ſenſibili*, e come le prime fra le *percettibili* o *rappreſentative*.

25. I *ſuoni* nell'ordine delle qualità rappreſentative ſono i ſecondi. L'abito fatto di riportarli anch'eſſi lontan da noi, e di miſurare anche per mezzo loro la diſtanza, e la poſizione de' corpi, fa, che appena gli udiamo, corriam ſimilmente ſubito col penſiero all'oggetto, da cui ci vengono. La differenza, che paſſa fra eſſi e i colori, ſi è, che queſti ſi riferiſcon da noi interamente agli oggetti, ſenza punto riguardarli come noſtre ſenſazioni; laddove i ſuoni ſi conſiderano e come noſtre ſenſazioni, e come qualità degli oggetti. Li ſtacchiamo però anch'eſſi, come i colori, interamente da noi, e riguardiamo, come due coſe totalmente diviſe, ciò che è in noi, e ciò ch'è ſull'oggetto. La rappreſentazione tuttavolta è aſſai men chiara e diſtinta ne' ſuoni che ne' colori (*o*). La ra-

(*n*) *Dicendo* riſpetto a noi *intendo riſpetto a tutti quelli che han l'uſo libero della viſta; poichè in un cieco nato, che incomincia a veder per la prima volta, e ne' Bambini nati di freſco, i colori non ſono certamente che ſemplici modificazioni, e modificazioni, come conſta da varj eſempj, ſenſibiliſſime. V. anche intorno a ciò la teſtè citata Append. al Cap. 9.*

(*o*) *Una rappreſentazione è tanto più* chiara *quanto è più viva e conſeguentemente più facile a percepire: tanto più* diſtinta, *quanto maggior numero di punti vi ſi percepiſcono diſtintamente, il che contribuiſce moltiſſimo alla ſteſſa chiarezza.*

ragione si è, che non v'ha quasi niuna superficie. Benchè di un colore uniforme, la quale ci offra in tutti i suoi punti esattamente lo stesso colore; una piccola scabrezza che vi si truovi, una piccola diversità di luce ne porge tosto un color diverso. Per la qual cosa negli oggetti visibili abbiamo quasi sempre altrettante rappresentazioni, quanti sono i loro punti. Nei suoni all'incontro la rappresentazione di ciascun alla più parte degli Uomini è una sola, la quale essi applicano per così dire *in solido* su tutto il corpo sonoro. Se ogn'Uomo avesse l'orecchio di *Rameau*, di *Tartini*, e degli altri Musici avvezzi a distinguere nelle vibrazioni di una sola corda più suoni al medesimo tempo, cioè oltre al suono fondamentale anche le sue consonanze, la distinzione nelle rappresentazioni de' suoni s'accosterebbe certo assai meglio a quella de' colori. Una prova manifesta ne abbiamo nelle parole. La voce *immaginazione* per esempio ad un orecchio Italiano offre una rappresentazione distintissima, perciocchè egli vi distingue tante rappresentazioni parziali, quante sono le lettere: ad un Chinese per lo contrario ella non sarebbe, che una rappresentazione confusa, poichè e' non vi saprebbe distinguer quasi che un suono solo: lo stesso a noi avverrebbe, se parlare udissimo un Chinese. Contuttociò anche ne' suoni la rappresentazione non è quasi mai assolutamente una sola. In tutte le sinfonie, in tutte le melodie, in tutte le voci articolate ci si offrono sempre più rappresentazioni o successive o contemporanee, le quali servono tutte insieme a rendere la rappresentazione totale e più chiara, e più distinta.

26. Le qualità che si scopron col tatto, son da dividere in due classi. Altre son quelle che riguardano il tatto universale, cioè che si sen-

ton

ton da noi in qualunque parte del corpo, e anche ſenza il contatto immediato di altro corpo (*p*), come il *caldo*, e il *freddo*, e generalmente il *piacere*, e il *dolore*; altre quelle che riguardano il tatto particolare, cioè che ſi ſcoprono ſolamente con un contatto immediato, come la *figura*, l' *eſtenſione*, la *ſolidità*, la *fluidità*, la *durezza*, la *mollezza* ec. Le prime non ci offrono comunemente niuna rappreſentazione, di che fra poco vedremo pur il motivo. Le ſeconde offrir ci dovrebbero una rappreſentazione chiariſſima, perciocchè da una parte l'eſtenſione, la figura ec. eſſendo qualità reali de' corpi ſono le ſole, che abbiam ragione di conſiderare veramente come ad eſſi inerenti; dall'altra ogni punto dell'eſtenſione che tocchiamo, ci fa la ſua impreſſione, e queſte impreſſioni dovrebber eſſer altrettante rappreſentazioni, eſſendo tutte altrettanti avviſi dell'eſiſtenza di una coſa eſteriore. Contuttociò toccando un corpo noi attendiamo ordinariamente più alla modificazione che ci fa la ſua durezza o morbidezza, la ſcabrezza o il liſcio ec. che alla rappreſentazione che n'offre la ſua eſtenſione o la ſua figura. Del che io trovo due ragioni; l'una che l'impreſſioni dell'eſtenſione al tatto ſono troppo uniformi, quindi la rappreſentazione non è molto diſtinta; l'altra che le rappreſentazioni dell'eſtenſione ſi han per noi dalla viſta aſſai più prontamente, quindi poco intereſſe aver poſſiamo di formarcene l'immagine per via del tatto; laddove molto intereſſe abbia-

(*p*) *Intendo di altro corpo* palpabile, *poichè lo ſteſſo fuoco elementare per eſempio indubitamente è un corpo.*

checchesia, fa certo vedere, che il piacere, e il dolore in lor prodotto da queste impressioni esser non deve molto sensibile; o che almeno non vi attendon gran fatto. Le ragioni per cui anche il *caldo* e il *freddo*, e molto più il *piacere* e il *dolore* non ci fanno comunemente (r) niuna rappresentazione, son pres' a poco le stesse, che circa gli odori ed a' sapori abbiamo accennato.

28. Le *qualità rappresentative*, e le *qualità sensibili*, son quasi dunque in ordine inverso, e reciproco. Quelle, che ci offrono maggiori rappresentazioni, minori modificazioni ci destano; quelle che ci destano maggiori modificazioni, minori rappresentazioni ci fanno. Siccome pertanto queste cose son troppo diverse fra loro, e troppo diverso effetto in noi producono; così diligentemente converrà sempre distinguere risspetto alle qualità la *modificazione* o *rappresentazione*, che ci cagionano, rispetto a noi la *sensazione*, o *percezione*, che ne abbiamo. Che se vorrà accennarsi indeterminatamente l' effetto in noi prodotto da una qualità senza specificare, se egli sia una modificazione, o una rappresentazione, ciò si chiamerà *impressione* rispetto a lei, e *apprensione* rispetto a noi.

29. Determinate queste prime operazioni dell' Intelletto, sarà più facile il determinare le altre. Torniamo al giardino, cui la natura e l' importanza delle cose ci ha obbligato per qualche poco a lasciare in disparte. Abbiam detto che

(r) *Aggiungo sempre* comunemente, *perchè ove trattasi di sensazioni, conviene andare con molta cautela a supporre che a tutti avvenga quello che avviene a noi.*

primo entrarvi non si ha per noi che una
idea oscura e confusa di un complesso di
che questa poi a poco a poco ci si rischia-
finchè arriviamo ad avere una percezione
ima di tutto quanto. Or d' onde vien
sta oscura e confusa percezione a princi-
e come e' acquista la percezione chiara e
a in appresso?

La forza della nostra mente è limitata.
ò ella abbracciar molte cose con un sol
Quindi sul principio la soverchia molti-
delle impressioni l'imbarazza, e confon-
ne però non tutte le impressioni han sen-
la medesima forza; così passato il primo
ella comincia a sentire la forza superiore
ue, e lasciate l'altre in abbandono, su
ssi ferma particolarmente. Or è la bel-
d'un fiore che la colpisce, or la rarità
frutto, quando la forma d'un pergolato,
o l'artifizio d'una fontana ec. A misura
si va fermando or su questo, or su quell'
o, e che in un oggetto medesimo ora os-
una qualità, ora l'altra, le rappresentazio-
gli oggetti si fanno a lei più distinte, e
hiare le sue percezioni. La chiarezza pe-
lle percezioni particolari di ciascun ogget-
lla varrebbe a rischiararle la percezione
del lor complesso, se dall'uno all' altro
do perdesse di mano la rimembranza di
che avesse ne' precedenti osservato. Ma la
à ch'ella ha di conservare per qualche
l'immagine dell'oggetto precedente, an-
dopo ch'è già passata ad un altro la facol-
l'ella ha pure di sovvenirsi di quest' im-
e nuovamente, anche dopo ch'è già sva-
del tutto, fan sì, che dopo aver esaminati
gli oggetti a parte a parte, scorrendo ra-
pente sopra di tutti coll'occhio, e delle

cose osservate in ciascuno rapidamente risovvenendosi, di tutti quanti e del lor complesso totale si forma alla fine una percezione chiarissima. Or l'atto, con cui la mente si fissa sopra di una particolare impressione, si chiama *attenzione*; l'atto con cui tiene a sè presente per qualche tempo questa impressione anche dopo allontanato l'oggetto, si nomina *contemplazione*; l'atto, con cui risovviensi delle impressioni passate anche dopo che son cessate del tutto, s'appella *reminiscenza*.

31. Ma quì molte cose ci si offrono a esaminare. In primo luogo l'attenzione segue ella sempre l'impressioni più forti? Ella passa spessissimo da una più forte a una più debole. Non è però a caso, nè senza qualche ragione, che l'anima lascia quelle per trattenersi su queste. La stanchezza o la noja d'una troppo lunga impressione uniforme fa alcuna volta, ch'ella ami il cambiamento, e che volentieri si fissi sopra una nuova, quantunque fisicamente meu forte; la relazione che questa ha colla sua situazione attuale, o colle sue percezioni o sensazioni precedenti, talvolta è quella che a ciò la determina. Spesso la sola vicinanza fa ch'ella si fermi su d'un oggetto a preferenza d'un altro o più grande, o più bello, o più vivo, ma più lontano; spesso ancora la somiglianza sola ch'egli abbia con oggetti, da cui sia stata in altri tempi vivamente colpita, e così discorrendo.

32. In secondo luogo può l'anima abbracciare più d'una impressione ad un tempo solo, o ne abbraccia una sola per volta? Convien distinguere *apprensione* da *attenzione*. Alcuni hanno preteso, che l'anima non possa nemmeno apprendere più d'una sola impressione per volta; altri, che possa anche attendere con un sol atto

a più

i più d'una. La falsità della prima opinione è acile a dimostrarsi. Io veggo due melarancie, una più grossa dell'altra, una più rotonda dell'altra, ma dell'altra più colorita, e m'accorgo della oro diversità. Come potrei io avvedermene, se non avessi al tempo stesso la percezione di amendue? Io non credo però, che l'anima presti mai a più d'una per volta la sua attenzione. Leggo la parola CUORE; ho in essa la rappresentazione di cinque lettere; io le apprendo certamente tutte e cinque; ma osservo in primo luogo, che s'io mi fisso attentamente su d'una, per esempio sull'O, la percezione di questa mi si fa chiarissima, la percezione dell'altre è più oscura; osservo in secondo luogo, che s'io voglio fissarmi con eguale attenzione su due lettere al tempo stesso, per esempio sull'U e sull'O, ho una percezione viva dell'estremità in errori di amendue, ma l'ho men viva dell'esteriori: l'Ottica dall'altra parte mi fa sapere, che in ogni superficie un punto v'ha sempre, cui vediamo più vivamente degli altri, quello cioè in cui s'uniscono i due assi ottici (*f*), perchè appunto l'impressione, che da questo viene, è dell'altre più viva. Io credo adunque, che nella

(*f*) Assi ottici *si chiamano i due raggj, che partendo da un punto medesimo d'un oggetto entrano perpendicolarmente negli occhj, e attraversandone gli umori senza rifrangersi vanno direttamente alla retina. Che la lor forza debba esser maggiore, la teoria lo mostra egualmente che l'esperienza. Essi (per recarlo di passaggio) ci fornisconо pur la ragione, per cui ogni punto d'un oggetto si vede semplice, quantunque si guardi con due occhj.*

la attenzione in generale succeda quello stesso, che accade particolarmente nella visione. In un circolo, dirò così, d'impressioni, che abbiamo presenti al tempo stesso, v'ha sempre un punto di mezzo, su cui ci fissiamo principalmente. Siccome però questo punto si cambia quasi ad ogni istante, in quella maniera, che si cambia nella visione, perchè la mente così come l'occhio corre velocissimamente da una impressione all'altra, e rado avviene, che per molto tempo s'arresti sulla medesima impressione individua: così dalla rapidità, con cui l'anima corre dall'uno all'altro oggetto, e dall'una all'altra parte dell'oggetto medesimo, io penso nato l'inganno di chi ha creduto, che nel medesimo istante individuo ella possa a più impressioni applicare congiuntamente ed egualmente la sua attenzione. Un esempio tratto dalla visione servirà anche in questo a vie meglio dichiarare il mio pensiero. Aggirando un tizzone acceso velocemente, io veggo un cerchio lucido e continuo, come se l'estremità del tizzone esistesse in tutti i punti del cerchio allo stesso tempo: aggirandolo lentamente io non veggo la luce del tizzone, se non in quel luogo solo ov'egli trovasi attualmente. Il motivo si è, che nel primo caso la celerità, con cui le impressioni si succedono l'una all'altra, fa, che s'attacchino, per così dire, senza ch'io vi possa discernere separazione, la qual separazione al contrario discerno chiarissimamente nel secondo. Allo stesso modo s'io trasporto lentamente l'attenzione dall'una all'altra impressione, la successione degli atti è evidente. Se la trasporto con rapidità, questi atti mi formano in certa guisa il cerchio lucido del tizzone, vale a dire mi si uniscono in modo, che parmi di fissare con un atto solo, e indiviso quelle moltiplici impressioni, che realmen-

mente io fiſſo con varj atti ſucceſſivi. Queſta rapidità è poi proporzionata a due coſe, 1. alla facilità di colpir prontamente, e diſtintamente rilevare ciaſcuna impreſſione, la qual facilità dipende moltiſſimo dall' eſercizio, e dall' analogia, che le impreſſioni abbiano collo ſtato noſtro o colle noſtre cognizioni: 2. alla facilità di ritenerle di mano in mano. Quindi un aſperso Muſico con un' occhiata rapidiſſima legge tutta una riga di note, cioè porta celeramente l'attenzione ſu d'una lunga ſerie di note, per rilevare le quali un principiante è coſtretto a procedere con un' attenzione lentiſſima.

33. Vedute le proprietà dell' Attenzione, vediamone ora gli effetti. Tre ſono principalmente: Il 1. di rendere le ſenſazioni e le percezioni più vive, il 2. d'agevolarne la conſervazione, il 3. di facilitarne il rinuovamento. Che quanto più intenſamente ad un' impreſſione l' attenzione ſi applica, tanto più viva ne diventi la ſenſazione o la percezione, è verità di fatto, *di cui niuno* può dubitare. La cagione è quella, intorno a cui ſi può muovere qualche dubbio. L' opinione comune ſi è, che l' effetto naſca direttamente dall' attenzione medeſima; anzi appunto per iſpiegare come l' attenzione li produca, *Bonnet* ſuppone, che la ſteſſa attenzione conſiſta in una certa relazione dell' anima ſopra alla fibra commoſſa dall' eſterna impreſſione, per cui il moto di queſta ſi aumenta, e s' accreſca per conſeguenza nell' anima la ſenſazione; e *Robinet* colloca l'attenzione nella reazione della fibra medeſima al ſuo moto, e dell' anima alla ſua modificazione, volendo che l' accreſcimento della ſenſazione di queſta reazione riſulti. Io non mi fermerò a dimoſtrare tutto quello, che a queſte due opinioni potrebbe op-

porsi. Una lunga e sottilissima confutazione già ne ha fatta l'Ab. *Draghetti* (*Psyl. Specimen* Parte II.). Dirò solo, ch'io dubito esser falso il principio medesimo, a cui s'appoggiano, il motivo, per cui sono state inventate, vale a dire, ch'io piego a credere, che dell' accrescimento delle sensazioni, e percezioni l'attenzione sia semplice occasione, non causa. Torno all' esperimento della parola CUORE. Fissando l'attenzione sopra la lettera O, è verissimo, che questa mi si rischiara più di tutte le altre. Ma qual è il motivo? Il motivo apertamente si è, perch'io fisso sopra di lei il concorso degli assi ottici, vale a dire presento a lei gli occhj in maniera, che da lei mi venè necessariamente l'impressione più viva. Trasporto rapidamente avanti, e indietro l'attenzione su tutta la parola; essa mi par più chiara e più illuminata dell' altre; la cosa è certissima; ma la ragione è manifestamente la stessa. Non è adunque l'attenzione quella, che in questi casi m'accresce la forza dell'impressione; ella è semplice occasione, ch'io presenti l'organo all'oggetto, in cui da esso venir mi debba l'impressione più viva. Circa agli altri sensi io non oso dir certamente, che la cosa sia al pari evidente. Osservo però, che quando vogliamo fissarci attentamente ad un suono specialmente ove sia poco sensibile, procuriamo di presentare l'orecchio perpendicolarmente alla sua direzione; lo stesso facciamo rispetto agli odori, al calore ec. dall'altra parte, che l'azione perpendicolare sia maggior dell'obbliqua, non v'ha chi nol sappia, e pare adunque, che anche rispetto a questi sensi l'accrescimento della sensazione non nasca punto dalla forza diretta dell'attenzione, ma dal presentare, che facciamo l'organo sensorio all'oggetto.

to nella maniera più propria ad averne la maggiore impreſſione. Un'obbiezione può farſi. Odo, dirà taluno, il ſuono d'una campana. Se non v'attendo, lo ſento appena; ſe v'attendo, lo ſento viviſſimamente, ancorchè l'orecchio ſi reſti tuttavia nella medeſima poſizione. Di più, un' idea paſſata, che mi ſi rinnovi, diventa chiara, ſe mi vi applico; rimane foſca, ſe la trascuro. L'accreſcimento dell'impreſſione in queſti due caſi a cagione eſterna non ſi può certamente attribuire. Dovrà dunque attribuirſi all'attenzione direttamente. Io nol credo; io dubito anzi, ſe v'abbia in queſti caſi alcun reale accreſcimento d'impreſſione; io ſono d'opinione, che queſta rimanga eſattamente la ſteſſa o io vi badi, o non vi badi. La differenza è ſoltanto, ch' io ſento tutta la ſua forza nel primo caſo, e non la ſento nel ſecondo; dimodochè la coſa ſi riduce tutta a queſto ſolo, che la noſtra mente è limitata, e che non può molte coſe abbracciare ad un ſol tempo. Quand'ella è occupata *intenſamente* d'altri penſieri, appena s'accorge del ſuono della campana o dell'idea, che fuggitivamente le paſſa dinanzi: quando eſpreſſamente ſu lor ſi ferma, ella ſente tutta la loro vivacità, e appena s'accorge invece dell'altre impreſſioni che le ſi fanno contemporaneamente, o dell'altre idee che le ſi deſtano.

34. Il 2. effetto dell'attenzione è quello d'agevolare la conſervazione delle impreſſioni ricevute. Che in fatti quanto più attentamente ſi è l'anima ad una impreſſione applicata, tanto più lungamente ella duri anche dopo allontanato l'oggetto, l'eſperienza troppo apertamente lo manifeſta. La ragione ſi ſcorge pur chiaramente da ciò che nel prec. num. abbiamo detto. Quanto ſu d'una impreſſione l'attenzione

è maggiore, tanto l'impreſſione medeſima divien più viva, tanto per conſeguenza ella deve più lungamente continuare anche dopo rimoſſo l'oggetto, in quella guiſa che in una corda la vibrazione ſi conſerva per tanto maggior tempo, quanto più forte, o più replicato è ſtato lo ſcuotimento. V'ha però in queſta parte, fra le rappreſentazioni, e le modificazioni, grandiſſima differenza. Conſidero nella melarancia il colore, e la figura; allontanata la melarancia, la ſua immagine mi reſta impreſſa per lunghiſſimo ſpazio. Ne ſento l'odore; allontanata la melarancia, l'odore preſtiſſimo mi ſvaniſce, o non mi reſta che un veſtigio deboliſſimo. Onde queſta diverſità? Ella dipende dalla ſteſſa diverſità, che paſſa fra la natura della rappreſentazione, e della modificazione. Conſiderando la figura e il colore della melarancia, io traſporto l'attenzione da un punto all'altro, e tante vive rappreſentazioni mi formo, quanti ſono i punti che in lei conſidero. Rimoſſa la melarancia, continuando a penſare alla ſua immagine, non è ad una ſola rappreſentazione ch'io penſo; io ſcorro rapidamente coll'attenzione ſu tutti i punti diſtinti in cui mi rimane l'impreſſione; e queſta moltiplicità di rappreſentazioni che ſeguo ad avere, è quella che chiara mi conſerva la rappreſentazione totale. All'incontro nell'odore io non diſtinguo eſtenſione, io non diſtinguo impreſſioni contemporaneamente moltiplici; l'impreſſione mi ſi riduce, per così dire, ad un punto ſolo. Egli è perciò troppo chiaro, che queſta impreſſione mi ſi dee dileguare aſſai più preſto; e quand'anche duraſſe egualmente, con minore forza io debbo certo ſentire la durata di queſto ſol punto, che quella di tutti i punti di una rappreſentazione inſieme uniti. Al preſto di-

le-

seguamen[illegible] conservate, o rinnovate si può esten-
ancor s'aggi[illegible]olmente. Ciò adunque, che co-
ma a tenersi fi[illegible]ndesi sotto il sol nome inde-
punto; ed un so[illegible] noi sarà distinto con quattro
di mestieri per con[illegible]ne, *modificazione*, *idea*, e
dificazione, sforzo, [illegible] questa distinzione si ve-
cusa. Al contrario pe[illegible]
una rappresentazione, assa[illegible] è assai più facile do-
desi, perciocchè ella traspo[illegible]tar a pensare alle
e alternativamente l'attenzione [illegible] che alle mo-
che fa conseguentemente assai vo[illegible] a queste con-
minore fatica.

35. L'impressione conservataci [illegible]ente, ma
plazione non è propriamente diversa [illegible]ntanata la
pressioni attuali se non per la minor [illegible]empio,
come appunto la vibrazione, che cont[illegible] tener
una corda, e il suono, che ne risulta, no[illegible] odo-
diversi dalla vibrazione, o dal suono primo, [illegible]io
per la forza minore. Contuttociò siccome [illegible]
po sovente accade specialmente in un disco[illegible]
metafisico, di dover distinguere l'impressione
o conservata, o rinnovata (*t*) di un oggetto non
più presente, dalla impressione attuale dello stes-
so oggetto presente; così è troppo importante
il contrasegnarle eziandio con qualche nome di-
stinto. Alle impressioni attuali degli oggetti pre-
senti abbiamo già fissato, secondo la loro di-
versa natura, e i loro effetti diversi, i nomi di
modificazione o di *rappresentazione*. Per le rap-
presentazioni o conservate o rinnovate, un no-
me opportunissimo noi abbiamo, che è quello
d'*idea*,

(*t*) *Riduco ad una classe medesima le impressioni e conservate e rinnovate, perchè in noi producono lo stesso effetto.*

d'*idea*, nome che appunto nella Greca origine corrisponde esattamente ad *immagine*. Ma in senso troppo largo questo nome è stato usato da' Metafisici. *Locke* per esso intende, come vedremo, indistintamente tutto ciò, cui la mente si occupa, mentre ella pensa, dimodochè secondo il significato da lui applicatovi abbraccia tutte insieme e le modificazioni, e le rappresentazioni così presenti, come passate. I Metafisici, che sono venuti dopo di lui, l'han tutti anch' essi adoperato nella medesima significazione. Ma quanto sia necessaria massimamente nelle Scienze astratte la precisione, e distinzione de' termini, parmi, che troppo bene lo abbia dimostrato il Sig. *Sulzer* nelle sue Osservazioni intorno all'influenza reciproca della Ragione sul linguaggio, e del linguaggio sulla Ragione (V. *Scelta d' Opusc. Interes.* V. 4.), e credo, che delle inesattezze, e delle confusioni, che altrimenti ne vengono, un esempio sensibilissimo avrebbe potuto cavare dall'abuso medesimo di questo termine: noi certamente più d'una pruova avremo occasione di accennarne. Per ridurlo adunque ad una significazione determinata, e precisa, noi per *idea* intenderemo particolarmente l'immagine di una cosa non più presente. Non le torremo tuttavia il significato universale, di cui è già in possesso da lungo tempo presso de' Metafisici; ma l'useremo in maniera, che facilmente distinguasi, quando s'avrà a prendere nel senso universale, e quando nel senso proprio ora accennato.

36. Alle modificazioni, che non presentano immagine, il nome d'*idea* non può certo esattamente applicarsi. Noi per tanto v'adatteremo in vece quello di *nozione*, il quale sebbene da' Metafisici sia già adoperato in altro senso, vedremo tuttavia fra poco, che anche alle modifica-

ficazioni o conſervate, o rinnovate ſi può eſtendere convenevolmente. Ciò adunque, che comunemente confondeſi ſotto il ſol nome indeterminato d'*idea*, da noi ſarà diſtinto con quattro termini, *rappreſentazione*, *modificazione*, *idea*, e *nozione*. Il vantaggio di queſta diſtinzione ſi vedrà in progreſſo.

37. Abbiamo detto, che è aſſai più facile dopo rimoſſo l'oggetto il continuar a penſare alle rappreſentazioni da lui offerteci, che alle modificazioni da lui deſtate. Anche a queſte contuttociò noi poſſiamo penſar lungamente, ma coll'ajuto di quelle. Mi ſpiego. Allontanata la melarancia, io voglio, a cagion di eſempio, penſar tuttavia al ſuo odore. S'io voleſſi tener preſente la ſola e iſolata nozione di queſto odore, difficilmente potrei riuſcirvi. Che fo io adunque? Tengo preſente l'immagine dell'atto di fiutarla, preſenti i nomi di *melarancia* e di *odore*, i quali nomi per ſe ſoli m'offron due rappreſentazioni, l'una de'caratteri con cui ſi ſcrivono, l'altra de'ſuoni con cui ſi pronunciano. Avendo preſenti tutte queſte coſe, ſcorro alternativamente coll'attenzione ora ſulle rappreſentazioni anzidette, ora ſulla nozione medeſima di odore, per queſto modo io giungo ſovra di lui parimente a trattenere il penſiero quanto m'aggrada.

38. Il 3. effetto dell'attenzione è quello di agevolarci il rinnovamento delle impreſſioni paſſate. Ella è diffatti eſperienza coſtantiſſima, che le impreſſioni ricevute da un oggetto tanto più facilmente ci ſi rinnovano, quanto più intenſamente v'abbiamo atteſo. La ragione n'è pur manifeſta. L'attenzione, come abbiam dimoſtrato al n. 33. ci fa avere dal medeſimo oggetto impreſſioni e maggiori e più vive: è neceſſario adunque che più profondamente in noi ſi ſtampino, e più agevolmente riſveglinſi. Apro a ca-

gion d'esempio un libro senza leggerlo, o il leggo di fretta e distrattamente: poche impressioni, e debolissime io ne ricevo: qual maraviglia adunque, se tosto mi si dileguano, e se più in seguito non so richiamarle? Al contrario ove il legga con seria meditazione, ricevendo da lui una moltiplicità assai maggiore d'impressioni, e impressioni tutte più vive, è ben naturale, che mi rimangano eziandio più fisse, e più facilmente mi si risvegliano. Ma come si fa egli questo risvegliamento? La quistione è difficile, e ci riserbiamo a trattarla separatamente nell'Append. al Cap. 10.

39. Presentemente intorno alla *memoria*, cioè alla facoltà, per cui ci rissovveniamo delle impressioni passate, non faremo, che alcune osservazioni generali. I. Che l'idee, e le nozioni non si risvegliano se non per via d'associazione o di somiglianza. Un'idea non desta mai un'altra idea, con cui non abbia rassomiglianza nessuna, e con cui nella mente mai non si sia trovata unita; di che qualche cosa pur toccheremo nell'accennata Appendice. II. Che alcune volte ci si risvegliano le stesse idee, o nozioni, altre volte soltanto i loro segni. Quando a mente mi tornano i nomi di melarancia o di pera, di rosa o di viola, non sempre mi si presenta con questi eziandio la loro immagine. Anzi osserva acconciatamente il Sig. *Sulzer* nella Dissertazione citata poc'anzi, che noi ragioniamo più sovente sui segni, che sulle idee, alla maniera appunto, che gli Algebristi operano sulle lettere, che sulle quantità per esse rappresentate. Di questo noi pure alcuna cosa accenneremo nel Lib. 3. E' da notare frattanto, che ciò assai più spesso interviene circa alle nozioni, che circa alle idee. Perciocchè queste assai più facilmente da se medesime si presentano; ed anchè

che senza dei segni, (i quali finalmente non sono essi pure che tante idee) più facilmente si possono richiamare. Le nozioni al contrario senza de' segni o naturali, o artificiali, che le accompagnano (*u*), siccome difficilmente conservare si possono alla contemplazione, così difficilmente si possono richiamare alla memoria (*x*). L'Ab. di *Condillac* alla memoria delle idee dà il titolo di

(*u*) Segni naturali *io chiamo quelli, che all'idea o alla nozione vanno annessi naturalmente. Tale è il pianto rispetto al dolore, tali rispetto ad un odore sarebber pure l'immagine dell'oggetto, l'immagine dell'atto di fiutarla ec.* Segni Artificiali *quelli che avvertitamente da noi si legano alla nozione, e all'idea, come i gesti, i nomi, e tutti gli indizj, di cui ci serviamo per richiamarle più facilmente.*

(*x*) *Nelle* Ricerche intorno all'istituzione di una Società e d'una Lingua *ec. io ho avanzato che senza i segni le nozioni sole e isolate di odore, di sapore ec. non si potrebbero assolutamente richiamare; e che quando richiamansi, non sono le modificazioni medesime di sapore o di odore che ei si rinnovino, ma sono unicamente i loro segni unitamente alla memoria astratta di avervi annessa una certa modificazione. Io credo d'essermi ingannato e nell'una, e nell'altra cosa. Pensando ora attentamente all'odore di melarancia, e all'odor di rosa, oltre ai segni parmi di sentir pure qualche principio della modificazione medesima che mi fa distinguere l'un odore dall'altro, e non dubito, che la Statua di* Condillac e Bonnet, *anche limitata al solo senso dell'odorato non possa ricordarsi degli odori passati, quantunque non abbia alcun segno, a cui legarli..*

lo d'*immaginazione*, a quella dei segni conserva il titolo generico di *memoria*. Ma in primo luogo il vocabolo *immaginazione* può convenire soltanto alle idee propriamente dette, non alle nozioni. In secondo luogo questo termine, come accenna egli pure, nell'uso comune significa non solamente la facoltà di richiamare le idee, ma quella eziandio di formarne varj composti a nostro grado. Sarà adunque più chiaro di chiamar la prima direttamente *memoria dell' idee* o *delle nozioni*, e la seconda *memoria dei segni*. In terzo luogo che la parola *memoria* significa solamente la facoltà, o la potenza di sovvenirci delle passate impressioni. L'atto con cui ce ne ricordiamo, si chiama *reminiscenza*, come al num. 30. abbiamo già accennato. In quest'atto medesimo però due cose v'hanno a distinguersi; l'una è il rinnovamento delle impressioni già avute; l'altra è il riconoscere, che fa l'anima d'averle avute diffatti già altre volte. Amendue le cose per lo più si confondono sotto allo stesso nome di *reminiscenza*. Noi per la maggior distinzione lasciato questo nome alla prima parte, dàremo alla seconda quello di *riconoscimento*. Ma come fa l'anima a riconoscere d'aver avuto un' impressione già altre volte? La difficoltà è grande: e alla stessa or or citata Appendice la riserbiamo.

40. Intorno alle prime quattro operazioni dell' Intelletto, *apprensione*, *attenzione*, *contemplazione*, e *reminiscenza*, basti per ora il fin quì detto. Un'altra, che è la più importante, ancor ci rimane a considerare, io voglio dir la *riflessione*. Varie definizioni intorno a questa operazione si sono date da varj. *Locke* per essa intende soltanto quell'atto, con cui l'anima volge l'attenzione sopra se stessa, e sulle proprie operazioni. *Condillac* nel *Saggio sull'Origine del-*

le

le *Umane Cognizioni* la fa conſiſtere nell'atto di applicare a vicenda l'attenzione ora alle coſe eſterne, ora alle idee interiori richiamate per via dei ſegni, pretendendo pure, che ſenza l'uſo di queſti aver non ſi poſſa riflеſſione: all'oppoſto nel *Trattato delle ſenſazioni*, e più ſpecificamente nel *Tranſunto ragionato* che ne ha aggiunto al *Trattato degli Animali*, la ripone nel ſemplice paſſaggio dell'attenzione da una impreſſione ad un'altra, recando la ſimilitudine di un raggio, che dall'uno all'altro corpo ſia riflettuto. *Bonnet* nel *Saggio Analitico ſulle facoltà dell'Anima* la definiſce „ il riſultato dell'atten„zione, che l'animo preſta alle idee ſenſibili „ comparandole, e veſtendole di ſegni o di ter„mini che le rappreſentino “, e pretende egli pure, come già *Condillac*, che alla riflеſſione i ſegni richieggonſi neceſſariamente. Io intendo generalmente per *riflеſſione* l'applicazione avvertita, e deliberata dell'attenzione ad una coſa qualunque ſiaſi. Secondo queſta definizione, il ſemplice *paſſaggio* dell'attenzione da una impreſſione ad un'altra quando non ſia avvertito e deliberato, ma naſce meccanicamente dalla forza ſucceſſiva delle impreſſioni, che l'attenzione rapiſcano, non potrà chiamarſi *riflеſſione*, o non potrà chiamarſi al più, che una *riflеſſione paſſiva*. Quella di *Locke*, ſecondo queſta medeſima definizione, non ſarà, che una ſpecie particolare di riflеſſione; come pure una ſpecie particolare ne ſarà ſoltanto quella di *Bonnet*, e la prima di *Condillac*.

41. Io non veggo diffatti, perchè la riflеſſione debba limitarſi unicamente a quell'atto, per cui l'anima ripiega l'attenzione ſopra ſe ſteſſa, atto che corriſponde ſoltanto a ciò, che i Franceſi chiamano *ritorno dell'anima ſopra di ſe medeſima*: e ch'io chiamerò direttamente *riflеſ-*

ſio-

ſione dell'Anima ſopra di ſe. Non veggo pure, perchè abbia a reſtringerſi unicamente a quell'atto, per cui vogliamo alternativamente l'attenzione ora alle impreſſioni, che fatte ci vengono dagli obbietti, ora all'idee interiori ed ai ſegni che abbiamo loro fiſſati, o che vogliam fiſſar loro; nè perchè l'uſo dei ſegni ſia alla rifleſſione aſſolutamente eſſenziale.

42. L'eſperienza mi dichiara, che l'attenzion mia è qualche volta rapita ſucceſſivamente dalla forza delle impreſſioni, ſenza pur quaſi ch'io me n'avvegga; che le altre volte la fiſſo io medeſimo deliberatamente ſu d'una impreſſione piuttoſto che ſovra un'altra. Queſta attenzione *deliberata*, qualunque ſia il motivo, per cui la fiſſo, è certamente diſtinta dall'altra attenzione, che può chiamarſi *fortuita*, e con un nome diſtinto vuol eſſere contraſſegnata, a tal fine appunto il nome di *rifleſſione* è ſtato iſtituito; e nell'uſo comune per rifleſſione non altro appunto s'intende, che queſta medeſima applicazione deliberata dall'attenzione. Perchè abbiamo noi a cambiarne ſenza biſogno, od a reſtringerne il ſignificato? Confeſſo, l'uſo dei ſegni è di un grandiſſimo ajuto; che egli facilita moltiſſimo il traſporto dell'attenzione dalle impreſſioni eſterne alle idee interiori; che giova moltiſſimo, ſpecialmente riſpetto alle nozioni, come già al num. 37. abbiamo accennato, ſomministrandoci quelle rappreſentazioni ſu cui fiſſarci, che le nozioni per ſe medeſime non ci offrono. Ma io non veggo, nè che alla rifleſſion ſia ſempre neceſſario queſto traſporto della attenzione dalle impreſſioni eſterne alle idee interiori, nè quando il foſſe, io veggo pure, che a queſto traſporto l'uſo dei ſegni ſia ſempre d'aſſoluta neceſſità. Diffatti quanto alla ſeconda parte, ſe vedendo oggi una melarancia, io voglio fiſſarmi ad una melarancia, che ho jeri oſ-

ſer-

), farà egli neceſſario, che il nome me ne
nga? Baſta che me ne ſovvenga la immagi-
io potrò riflettere a queſt' immagine quanto
grada. Circa alla prima parte, ſe avendo
mpreſſioni, al tempo ſteſſo, io fiſſerò avver-
nte l'attenzione ſu d'una piuttoſto, che ſu
altra, chi mi contenderà, che queſt' atto
i abbia a chiamare *riflefſione*, ancorchè
o volga a niun' idea interiore? Ma circa al
non più.

Dalla riflefſione naſcono tutte le altre ope-
i dell' intelletto. Perciochè dalla *riflefſione*
ſe eſteriori vien 1. il *confronto*, e da que-
diſcernimento, la *cognizione*, il *giudizio*,
ocinio, 2. l'atto di *aſtrarre*, e da que-
atto di *generalizzare*, di *comporre le i-*
di ſcomporle; dalla *riflefſione dell' anima*
ſe ſteſſa, viene la *coſcienza* delle pro-
operazioni, e *modificazioni* (*y*) della pro-
perſonalità con tutte le altre cognizioni in-
i.

Cominciando dalla *riflefſione alle coſe*
: egli è certo in primo luogo, che
oſe confrontar non ſi poſſono fra di lo-
a ciaſcuna non ſi applica partitamente l'at-
ne. Da queſto *confronto*, naſce la cogni-
delle loro *relazioni*, vale a dire di ciò
l'una riſpetto all' altra. Queſte relazioni
nſi tutte a tre claſſi, 1. di *identità* o *di-*
, 2. di *conſiſtenza*, 3. di *dipendenza* (*z*).

La

Prendando queſto termine nel ſenſo uni-
accennato alla Nota (*l*)

Di queſte coſe ſi parlerà ampiamente nel
5. e *ſeg. del preſente Libro.*

La cognizione delle differenze, che paſſano fra due o più coſe, è quella, che chiamaſi *diſcernimento*: la cognizione della conſiſtenza di più qualità in una medeſima coſa, o di più coſe in un medeſimo luogo, come pur quella delle dipendenze ſcambievoli di più coſe fra loro, non han nome proprio, e ritengono il nome generico di *cognizione*: l'atto, con cui l'intelletto afferma o nega fra ſe l'eſiſtenza di una determinata relazione fra due coſe determinate, ſi chiama *giudizio*: l'atto, con cui non potendo ſcoprire immediatamente la relazione di due coſe le paragona amendue ad una relazione già conoſciuta, per dedur quindi la relazione, che han fra loro, ſi chiama *raziozinio*. (*aa*)

45. Infino a tanto che le qualità ſi conſiderano come eſiſtenti nel loro ſoggetto, l'idee o le nozioni che ne abbiamo, ſi chiamano *concrete*, cioè inſieme unite. Ma per mezzo della rifleſſione io poſſo in ſecondo luogo applicare l'attenzione ad una ſola qualità ſenza badare ad altre; poſſo, a cagion d'eſempio, nella melarancia fiſſarmi al ſolo colore, alla ſola figura, all'odor ſolo, al ſolo ſapore ſeparatamente. La impreſſione di queſta qualità mi ſi fa allora viviſſima, le altre per così dire s'oſcurano, dimodochè rimoſſo l'oggetto, queſta ſola mi continua a ſtar preſente, le altre ſvaniſcono. Or l'atto col quale io vengo a ſeparare queſta qualità da tutte l'altre con cui naturalmente ella è congiunta, ſi chiama *aſtrazione*, e l'idea o nozione che me ne formo, appellaſi *idea o nozione aſtratta*.

46. Ma

(*aa*) *Corro ſu di queſte operazioni rapidamente, perchè altrove ne ſarà parlato più a lungo.*

46. Ma le qualità oltre alle diviſioni che ne abbiamo già fatto in *reali* e *apparenti*, *ſenſibili* e *percettibili*, hanno un'altra diſtinzione, che è *quella di fiſiche*, *e metafiſiche*. Qualità *fiſiche*, ſon quelle, che o realmente eſiſtono negli oggetti, o ſi concepiſcon da noi come realmente in loro eſiſtenti, vale a dir tutte quelle, di cui finora abbiam ragionato, come l'*eſtenſione*, la *figura*, il *colore*, il *ſapore* ec. Qualità *metafiſiche* all' incontro ſon quelle, che conſiſtono unicamente nelle relazioni, che noi fra le coſe concepiamo, come la *grandezza* o *picciolezza*, la *bellezza* o *deformità*, la *bontà* o *malvagità*, ec. Queſte qualità non avendo niuna eſiſtenza fuori della noſtra mente, perchè ripoſte ſoltanto nella noſtra maniera di concepire le coſe riſpetto all'altre, non poſſono certamente farci niuna rappreſentazione. Di loro pertanto non poſſiamo avere neſſuna idea propriamente detta, ma ſolamente delle nozioni; e molte di loro infatti preſſo de'Metafiſici già queſto titolo hanno acquiſtato. *L'idee* propriamente dette ſon dunque *fiſiche* tutte quante, perchè tutte dipendono da fiſiche rappreſentazioni; le *nozioni* all' oppoſto altre ſon *fiſiche*, come quelle di *odore*, *ſapore*, ec. *altre ſon Metafiſiche*, come quelle di *grandezza*, *picciolezza*, *bellezza*, *bontà* ec.; le quali però, tutte convengono in queſto, che per ſe ſteſſe non ci fanno niuna rappreſentazione, e che da qualche altra rappreſentazione convien che ſiano accompagnate, perchè poſſiamo penſarvi, vale a dire o dal loro nome, o dall' immagine delle coſe, onde la nozione s'è tratta. Così in quella guiſa che difficilmente io poſſo penſare ad un *odore* ſenza aver dinanzi o il ſuo nome, o l' atto del fiutare, o l' immagine dell' oggetto, in cui l' ho ſenti-

to.

to (*bb*); allo ſteſſo modo non mi è poſſibile di penſare a *grandezza* ſenza rappreſentarmi una qualche eſtenſione, a *bellezza* ſenza rappreſentarmi alcune delle coſe, che coſtituiſcono il *bello* ec. o ſenza aver almeno dinanzi queſti due nomi *grandezza e bellezza*.

47. Due coſe intorno a queſto ci ſi offrono ad oſſervare; 1. che ſebbene ſiano accuratamente da diſtinguere le idee, che ſi conſideran per ſe ſteſſe, da quelle, che ſervono unicamente di ſegno alle nozioni, o all'altre idee; tutti i noſtri penſieri aſtratti però hanno le idee per fondamento; 2. che ſebbene i nomi ſervono di prontiſſimi ſegni per richiamare le nozioni e le altre idee, non ſono ſegni però rappreſentativi delle idee o nozioni medeſime. Le parole *colore* ed *eguaglianza* non mi offrono per ſe ſteſſe, che le rappreſentazioni attuali, o mentali dei loro ſuoni, i quali non han nulla di ſimile colle coſe per loro ſignificate. Di quì è, che quando importa di concepire eſattamente le coſe, non baſta averne preſenti i nomi, convien aver preſente l'immagine o delle coſe medeſime, ove ſi tratti d'idee propriamente dette, o delle coſe da cui ſi ſon ricavate, ove trattiſi di nozioni. S'io voglio concepir chiaramente il *color roſſo*, conviene, che mi rappreſenti una ſuperficie colorita di roſſo: ſe chiaramente voglio concepir la *eguaglianza*, conviene, che mi rappreſenti due ſolidi, o due ſuperficie, o due linee eguali, e che mentalmente ne rinnovi il confronto (*cc*).

48. Dall'

(*bb*) *La ragione ſi è accennata ai numeri* 34. *e* 37.

(*cc*) *Gli errori che per queſto titolo poſſono na-*

ſce-

48. Dall'atto di aſtrarre unito alla memoria vien quello di *generalizzare*. Il formare un'idea o una nozione generale non è altro, che aſtrarre da molti individui le qualità, che a tutti convengono, laſciate da banda quelle, che ſono proprie e particolari di ciaſcheduno, e formarne un aggregato. Così da varj colori *giallo*, *roſſo verde*, ec. aſtraendo la qualità, che tutti hanno di farmi una data reppreſentazione, mi formo l'idea generale di *colore*: da varj odori di *roſa*, di *garofano*, di *viola* ec. aſtraendo la qualità, che tutti hanno di deſtarmi una data modificazione, mi formo la fiſica nozione generale di *odore*: da varj vizj *ſuperbia*, *avarizia*, *intemperanza* ec. aſtraendo la relazione che tutti hanno di eſſer contrarj alle Leggi, e ai dettami della retta ragione, mi formo la metafiſica nozione generale di *vizio*.

49. Ho detto, che l'atto di generalizzare vien non ſolamente dall' atto di aſtrarre, ma anche dalla memoria. Io non potrei diffatti giammai formarmi l'idea generale di *albero*, ſe mentre da una *quercia* aſtraggo la proprietà di aver un tronco, dei rami, delle foglie ec. non mi ricordaſſi d'aver già oſſervata queſta proprietà medeſima negli *aberi*, nei *pini*, negli *olmi*, nei *pioppi*, ec.

50. La maggior parte dei Metafiſici ſono di parere, che l'idee e le nozioni generali formar non ſi poſſano, nè richiamare ſenza l'uſo dei nomi. Io ſono d'opinione contraria. Rappreſentandomi o all'occhio o al penſiero una ſu-

per-

ſcere dal ragionare ſulle ſole parole ſenza richiamare l'immagini delle coſe, ſi moſtreranno nel Lib. III.

perficie tinta di varj colori *rosso*, *giallo*, *verde*, *azzurro*, ec., io non trovo niuna difficoltà a formarmi l'idea generale di *colore*, e a rinnovarmela quando m'aggrada, senza pensar punto nè alla parola *colore*, nè alle parole *rosso*, *verde*, *giallo*, *azzurro*. Allo stesso modo rappresentandomi varj fiori, una *rosa*, un *garofano*, una *viola*, un *gelsomino* ec., figurandomi in atto di fiutarli per mezzo degli atti di compiacenza o di disgusto, che ho fatto altre volte fiutandoli, sovvenendomi delle loro modificazioni, io non truovo difficoltà a rinnovare la nozione generale di *odore* senza pensar punto a questo nome. Allo stesso modo parimente rappresentandomi gli atti, che caratterizzano un *superbo*, un *avaro*, un *ubbriaco*, un *vendicativo*, difficoltà non ritruovo a ripetere quandochessia la nozione generale di *vizio*, senza punto pensare a questa voce. Anzi circa agli oggetti composti non è nemmen necessario il rappresentarcene molti; basta averne presente uno, e separandone tutte le qualità, che son proprie di lui solo, considerare unicamente le qualità, che a lui son comuni cogli altri. Così per richiamarmi l'idea generale di *albero* basta che io mi figuri l'immagine di un tronco e d'un fogliame, quale appunto mi si presenta allorchè veggo un albero a distanza grandissima senza saper conoscere di quale specie egli sia. Con questa sola immagine io potrò pensare quanto m'aggrada alle proprietà generali d'un albero, senza averne presente il nome. E' ben dunque da confessare che l'uso de' nomi è di grandissima utilità, come pure nel Lib. III. ampiamente sarà dimostrato; ma io non veggo però, ch'egli sia di una necessità assoluta.

51. Molto meno io posso ammettere quel nuovo genere di fibre, che per attaccarvi le idee ge-

generali, ed astratte *Bonnet* e *Robinet*, han nel cervello immaginato, e che essi chiamano *fibre intellettuali*. Queste lor fibre intellettuali sono per me inintelligibili, e niuna necessità io non veggo di doverle introdurre. L'idea d'una *quercia* non si distingue dalla idea generale di un *albero*, se non perchè oltre alle proprietà generali di questo abbraccia anche tutte le proprietà sue particolari. Le fibre adunque, che servono alla prima, parmi, che molto più facilmente servir possano alla seconda, senza averne a sognare gratuitamente un nuovo genere affatto ignoto. Chi avrà presente ciò, che noi abbiam detto anche delle nozioni e particolari, e generali, troverà, che lo stesso argomento ad esse pure è esattamente applicabile, e che questo nuovo genere di fibre non è certo necessario per nessun conto.

52. Dalla medesima astrazione unita all'immaginazione propriamente detta nasce la *composizione delle idee*, la qual consiste nell'unire insieme più idee, che attualmente unite non esistono nella natura. Così il Pittore insieme accozzando varie figure secondo varie posizioni, e varj atteggiamenti, all'immaginazione si rappresenta il suo quadro assai prima di dipingerlo sulla tela. Questa feracità di immaginazione è quella che forma il pregio principale delle Belle Arti.

53. Dall'astrazione medesima congiunta al discernimento vien l'operazione di *scomporre l'idee* o *analizzarle*, la qual consiste nel separare l'una dall'altra le nozioni o idee semplici, che entrano a formare una nozione o idea complessa. L'esattezza nell'analizzare è quella, che forma il pregio principale di un Filosofo.

54. La *riflessione dell' anima sopra se stessa* produce *in primo luogo* la *coscienza* delle pro-

proprie *operazioni*, e *modificazioni*, cioè quell' atto, per cui s'avvede di ciò, che passa entro di lei medesima. *Condillac* confonde la coscienza colla stessa percezione; per cui egli intende generalmente ciò, che noi abbiamo chiamato apprensione. Che l'anima infatti abbia una sensazione o percezione senza saper d'averla, egli è affatto inconcepibile. Ma questa *coscienza*, che dir si può *sensitiva*, non è quella; che costituisce la coscienza propriamente detta, cioè la *coscienza riflessa*, la qual consiste in quell'atto, per cui l'anima entrando in se stessa considera espressamente le sue attuali operazioni, distingue se medesima da queste operazioni, e dice per certo modo a se stessa: *io sento, io attendo, io rifletto, io mi risordo, io giudico, io ragiono* ec. Lo stesso Ab. *Condillac* ha pur confuso la coscienza coll'attenzione, volendo, che questa non sia altro fuorchè una coscienza maggiore, che l'anima ha di una data impressione, che di tutte l'altre contemporanee. Ma anche in questa parte a me sembra, che una tal coscienza maggiore sia ben un effetto dell'attenzione, non mai però, ch'ella abbia a confondersi coll'attenzione medesima.

56. La riflessione anzidetta produce in secondo luogo la coscienza della propria *esistenza*. Infin dalla prima sensazione vogliono la più parte, che l'anima divenga conscia della sua esistenza. Ma anche quì è da distinguere questa coscienza puramente sensitiva dalla coscienza riflessa; per cui l'anima entrando in se medesima e sentendosi consapevole delle proprie operazioni, e modificazioni dice per certo modo a se stessa: *io esisto*. *Lignac* pretende; che l'anima abbia innato il sentimento della propria esistenza anche indipendentemente da ogni sensazione. Ma questo sentimento innato da lui supposto per lo meno egualmente intelligibile,

co-

come tutte le altre cose che una volta credevansi innate.

56. La medesima Riflessione unita alla memoria produce in terzo luogo la coscienza della propria *personalità*. Io sento attualmente, io mi ricordo d' aver sentito altre volte, rifletto alla mia sensazione presente, e alle sensazioni mie passate; dico fra me: *io son lo stesso, che ora sento, e che allora ho sentito*: Ecco la personalità. *Di* questa, come pure di tutte l' altre cognizioni, che l' anima acquista per mezzo della riflessione sopra se stessa, l' Autore tratta lungamente nel presente Libro, e a lui senza più rimettiamo.

57. Per raccogliere ora in poche parole il fin quì detto: gli oggetti fan sopra de' nostri sensi le loro *impressioni*, queste per mezzo de' nervi probabilmente sono portate al cervello, di là sono all' anima comunicate, l' anima se n' accorge: ecco l' *apprensione*, la quale è *sensazione*, se l' anima sente una *modificazione* interna di piacere o di dolore; è *percezione*, se l' anima ha solo dinanzi a se la *rappresentazione* esterna dell'oggetto. La vivacità dell' impressione o altra ragione fa, che l' anima si fissi sopra di una determinata modificazione o rappresentazione: ecco l' *attenzione*. Rimosso l' oggetto, le modificazioni e le rappresentazioni durano ancora per qualche tempo; queste diventano *idee*, quelle diventano *nozioni*; ella seguita a pensarvi: ecco la *contemplazione*. L'idee e le nozioni considerate attentamente ad un medesimo tempo, per modo ignoto si legano fra di loro, sicchè in appresso all'occasione dell' una le altre pure risvegliansi; ella ne sente il risvegliamento: ecco la *reminiscenza*; s' accorge d'averle avute già altre volte: ecco il *riconoscimento*. Su d'una data modificazione o rappresentazione fissa deliberatamente l' attenzione,

la trasporta dall'una all'altra, la rivolge alternamente dall' impressioni esteriori alle idee o nozioni risvegliatele internamente, la concentra in se stessa: ecco la *riflessione*. Il trasporto deliberato dell'attenzione dall'una all' altra impressione fa, che tra loro le paragoni: ecco il *confronto*; distingue le loro differenze, ecco il *discernimento*: discopre in genere le *relazioni*, che fra lor passano, ecco le *cognizioni*; afferma queste loro relazioni, ecco il *giudizio*; non potendo scoprire immediatamente la relazione di due cose le paragona amendue ad una terza, ecco il *raziocinio*. La fissazione deliberata dell' attenzione fa ch'ella si fermi d' una sola parte, o d'una sola qualità d' un oggetto, che la separi da tutte l' altre, che se ne formi un' idea, o una nozione staccata; ecco l'*astrazione*: separa da molti oggetti le qualità, che a tutti sono comuni, forma di queste un aggregato, questo aggregato contempla separatamente dagli oggetti individui, da cui l'ha tratto; ecco la formazione dell' *idee*, e delle *nozioni generali*, le quali ultime son *fisiche*, o *metafiche*, secondo che dell' una o dell' altra specie sono le qualità, che le compongono. Unisce insieme più idee, che attualmente in niun luogo non consistono; ecco la *composizione dell' idee*. Divide un' idea composta nelle idee semplici, che la compongono; ecco la *scomposizione dell' idee* o *l' analisi*. La riflessione sopra la stessa fa, ch' ella conosca il suo stato attuale, la sua esistenza, la sua identità nel tempo presente, e ne' passati, di cui si ricorda: ecco la *coscienza*. La facoltà, ch' ella ha d'esercitare tutte queste operazioni, è quella, che chiamasi INTELLETTO. Com' ella però le eserciti, come senta, come percepisca, come intenda, come contempli, come sovvengasi, come rifletta, in qual modo sia ad ella comunica-

nicato il movimento delle fibre del cerebro, da cui la ſenſazione, e la percezione hanno l'origine; come queſto moto medeſimo dagli organi eſteriori infino al cervello ſi trasferiſca; come venga eccitato negli ſteſſi organi eſteriori, che coſa ſiano intrinſecamente i corpi, che l'eccitano, che coſa intrinſecamente ſia l'anima ſteſſa, ſon tutti miſterj per noi impenetrabili.

CAPO PRIMO.

Dell' Idee in generale, e della loro origine.

IO chiamo *idea* (1) qualunque oggetto, da cui la mente è occupata, mentre ella penſa. Mi ſi accorderà di leggieri, che l'Uomo truova in ſe ſteſſo di ſi fatte idee. Non v'ha alcuno, che non abbia il ſentimento interiore delle proprie, e non poſſa dalle parole, e dalle azioni degli altri Uomini giudicare, che anch' eſſi n'hanno di ſimiglianti. La prima quiſtione pertanto, che ci ſi preſenta ad eſaminare, è, come l'Uomo giunga ad aver delle idee.

Alcuni tengono per verità incontraſtabile, che l'Uomo naſca con certi principj innati, con

(1) *Le parole* idea, apprenſione, ſenſazione, percezione, rifleſſioni *ec. non ſi troveranno uſate dall' Autore in quel ſignificato eſatto, e preciſo, che noi abbiamo creduto neceſſario di ſiſſarvi. Non daremo contuttociò a' Legitori la noja d' avviſarli ad ogni tratto de' termini, che a quelli dell' Autore s' avrebbono a ſoſtituire. Eſſi medeſimi il potranno agevolmente rilevare dal ſenſo.*

con certe nozioni primitive, con certi caratteri impressi per certo modo nell'anima sua fin dal primo momento della sua esistenza. Io ho esaminato già lungamente questa opinione nel Libro precedente, e mi lusingo, che di ciò, ch'ivi ho detto per confutarla, ognuno rimarrà maggiormente persuaso, quando vedrà quì in seguito, come, e per quai gradi arrivino gli Uomini ad acquistare tutte l'idee, che hanno, col solo uso delle facoltà naturali. Chi potrà più sostener quindi innanzi, che v'abbiano delle idee innate? Non sarebb'egli assurdo il pretendere, che Dio ci abbia impresse l'idee de' colori, quando ci ha dato la facoltà di acquistarle per via degli occhj? Or lo stesso pur dovrà dirsi di tutte l'altre quando si vegga, che tutte egualmente colla facoltà naturale noi possiamo acquistarle.

Io suppongo adunque in primo luogo, che l'anima quando comincia ad esistere, sia come una tavola rasa senza caratteri, senza idee di alcuna sorta; e dico, che colla sola propria *esperienza* ella giugne ad acquistare tutto quel gran numero d'idee, e di cognizioni, che ha in appresso. Questa esperienza si chiama *sensazione*, quando ci fa sentire l'azione degli obbietti esteriori, e sensibili; e per questa via noi abbiamo l'idee del freddo e del caldo, del dolce, dell'amaro, de' colori, e di tutte le qualità, che si chiamano comunemente *sensibili*, perchè entran nel'anima per via de' sensi. Questa medesima esperienza si chiama *riflessione*, quand'ella ci fa riflettere attentamente alle operazioni dell'anima nostra; e quindi ci vengono le idee della percezione, del pensiero, del dubbio, della volontà, del raziocinio ec. *La sensazione* adunque, e la *riflessione* sono le sole sorgenti, da cui il nostro intelletto ricava tutte

te le ſue idee, comunque grande ne ſia il numero, e infinita la varietà. Le coſe materiali e ſenſibili ſono gli obbietti della *ſenſazione*, e l'operazioni dell'anima quelli della *rifleſſione*.

Egli è evidente, che ſolo per gradi inſenſibili acquiſtano i Fanciulli le idee degli obbietti, che loro ſono più famigliari. E ſe in appreſſo non ſi ricordan del tempo, in cui le han ricevute la prima volta, egli è perchè ſubito dopo la loro naſcita circondati da tanti obbietti, che ſu loro operano continuamente e in tante diverſe maniere, sì fatte idee s'aprono un paſſaggio entro di loro ſenza loro ſaputa: e vi ſi truovano impreſſe, avanti che la memoria cominci a tenerne alcun regiſtro. Laonde ſoltanto circa agli obbietti poco comuni, e che aſſai tardi ſonoſi preſentati alla mente, può ella ricordarſi del tempo, in cui ſi ſono preſentati la prima volta. E per queſto io penſo, che ſi potrebbe allevare un Fanciullo, di modo ch'egli aveſſe pochiſſime idee, eziandio delle più comuni, avanti d'arrivare all'età perfetta. (2)

Quanto alle operazioni dell'anima, i Fanciulli non ne hanno idea che aſſai tardi, e alcuni non ne hanno giammai idee diſtinte. E ciò avviene, perchè queſte operazioni, ancorchè ſpeſſo replicate nel loro animo, non vi ſon tuttavia, che come immagini paſſaggere, le quali non vi fanno impreſſioni aſſai forti, per laſciarvi idee chiare, e durevoli. L'anima non

ha

(2) *I Fanciulli, che in varj tempi ſi ſono trovati ne' boſchi, avevano certamente pochiſſime idee, e nelle* Ricerche intorno all'Iſtituzione naturale d'una Società, e d'una Lingua *io n'ho aſſegnata pur la ragione.*

ha dunque niuna idea delle ſue operazioni, finchè volgendo il penſiero ſopra ſe ſteſſa a lor non riflette attentamente.

Si può dire, che l'Uomo cominci ad avere idee, quando comincia ad apprendere o a percepire, perchè aver idee e percepire è tutt' uno. Con tutto ciò alcuni Filoſofi ſoſtengono, che l'anima penſa ſempre, oſſia, ch'ella ha una percezione attuale e continua d'idee, in ſin da quando comincia ad eſiſtere; e che il penſare attualmente è così inſeparabile dall' anima, quanto l'eſtenſione dal corpo. Ma perchè deve egli eſſer più neceſſario all' anima di penſar ſempre, che non è al corpo d' eſſere ſempre in moto? Perciocchè io pongo per principio, che la percezione delle idee ſia all'anima ciò, che è il moto al corpo; vale a dire, che queſta percezione non formi l' eſſenza dell' anima, ma ne ſia come un' operazione. Di che ſegue, che quantunque il penſiero ſia l'azione più propria dell'anima, non è però neceſſario il ſupporre, che ſempre penſi, nè ſia ſempre in azione. Queſto è forſe il privilegio dell' Autore e Conſervatore del noſtro eſſere. Infinito nelle ſue perfezioni, egli non dorme giammai. Ma queſta prerogativa di penſar ſempre, non può convenire ad un eſſere finito. Noi ſappiamo per eſperienza, che penſiam qualche volta; ne caviamo perciò la conſeguenza infallibile, che v'ha in noi una ſoſtanza, che penſa. Ma quanto al ſapere ſe queſta ſoſtanza penſi continuamente o nò, altro non poſſiamo aſſerire, ſe non quello che l'eſperienza c'inſegna.

Io chiederei volentieri a quelli, che sì arditamente affermano, che la noſtr'anima ſempre penſa come lo ſappiano, e per qual mezzo poſſan eſſer ſicuri, che eſſi penſano anche quando non ſi av-

veg-

amente, che ella abbia pensato per molti
al principio della sua esistenza, e seguiti
via a pensare per molte ore nel sonno, sen-
potere un momento appresso risovvenirsi pur di
de' suoi pensieri?

non veggo dunque niuna ragione, la qual
ada che l'anima pensi, avanti che i sensi
bbiano somministrato dell'idee, sulle quali
pensare. Ma al contrario io concepisco
simo, che a misura ch'ella s'esercita so-
l'idee, che ha acquistate per via de' sen-
e che la memoria ha ritenute, ella perfe-
a la sua facoltà di pensare e di ragionare
arie maniere; e che appresso combinando
le medesime idee, e riflettendo sopra le sue
zioni, accresce le sue cognizioni; siccome
la facilità di ricordarsi, di immaginare, di
nare e di produrre altre modificazioni del
ero.

CAPO SECONDO.

qualità, che la producono, siano talmente mescolate ed unite negli oggetti, che non si possono separare. Così sebbene la mano senta col medesimo tatto la mollezza e il calore nel medesimo pezzo di cera, queste idee con tutto ciò di mollezza, e di calore sono così distinte nell' anima, come se veniſſero per divetſi sensi.

Quando l'anima ha acquistato un certo numero d'idee semplici, ella ha la potenza di ripeterle, di confrontarle, d'unirle in diverse maniere, e di formarne così dell'idee composte. Ma non è in potere della mente anche più vasta, e più sublime nè di produrre per se medesima una sola idea semplice, nè di distruggerla poichè l'ha ricevuta.

CAPO TERZO.

Delle Idee, che ci vengono per un solo Senso.

LE idee semplici considerate rispetto alle varie maniere, per cui entrano nell' anima, sono di quattro specie differenti. Alcune vengono per un solo senso; altre per più d'uno: altre per la riflessione: altre in fine per amendue le vie della sensazione, e della riflessione.

Ve n'hanno adunque, che entrano per un solo senso disposto per esse espressamente. Così i colori non entrano, che per gli occhj, i suoni per l'orecchie, gli odori per le nari; e se si perde alcuno di questi organi, non v'ha più mezzo per aver l'idee, che indi si ricevevano.

Sebbene sia inutile il far l'enumerazione di tutte l'idee semplici particolari a ciascun senso, non si potrebbe pur riuscirvi, perciocchè non si hanno termini per tutte esprimerle.

CA-

CAPO QUARTO.

Della Solidità.

POichè l'idea ſemplice, che noi riceviamo per via del tatto, e che chiamaſi *ſolidità*, entra a parte di un gran numero delle noſtre idee compoſte, farà bene il parlarne un pò più lungamente. Noi acquiſtiamo l'idea della ſolidità, oſſervando la reſiſtenza, colla quale un corpo impediſce ad un altro di occupare il ſuo luogo, fin a tanto ch'egli non l'abbandona. La ſenſazione non eccita in noi alcun'idea più coſtante di queſta. In qualunque poſitura noi ſiamo, ſentiam ſempre qualche coſa, che ci ſoſtiene, che ci impediſce di profondare.

Si dà ſpeſſo il nome d'*impenetrabilità* a queſta idea, che *ſolidità* io ho nominata; ma io preferiſco il ſecondo termine al primo, perchè egli eſprime una coſa poſitiva; laddove il primo è puramente negativo, e non ci fa intendere, che un'idea, la quale forſe è piuttoſto una conſeguenza della ſolidità, che la ſolidità medeſima.

Sembra, che la ſolidità ſia la proprietà più eſſenziale del corpo. Per eſſa concepiamo, come i corpi riempian lo ſpazio: e da per tutto, ove concepiamo qualche ſpazio da una ſoſtanza ſolida occupato, concepiamo parimente, ch'eſſa il riempie, di modo che ogn'altra ſoſtanza ſolida ne eſclude, e concepiamo di più la ſua reſiſtenza eſſer tale, che non v'hà forza valevole a ſuperarla. Così quand'anche tutti i corpi dell'univerſo premeſſero da ogni parte una goccia d'acqua, finchè queſta reſterà in mezzo di eſſi, mai non potranno vincere la ſua reſiſtenza, che loro impediſce d'unirſi gli uni cogli altri.

Secondo queſti principj, la ſolidità è diverſa dal *puro ſpazio*, in quanto il puro ſpazio è incapace di reſiſtere e di moverſi; è diverſa dalla *durezza*, in quanto la durezza conſiſte in una tale unione di certe parti ſolide della materia, che componendo maſſe ſenſibili, difficilmente ſi poſſono far cangiar di figura. Infatti i corpi non ſi chiamano duri, nè molli, che riſpetto alla forza degli Uomini. Si dicon *duri* quelli, a cui non ſi può far mutare figura, ſe non premendoli con molta violenza, e *molli* quelli, di cui ſi ſcompongon le parti agevolmente. Ma la difficoltà di far cangiare la diſpoſizione delle parti in un corpo eſtremamente duro, non lo rende per queſto più ſolido, di quel che ſia il più molle. Il diamante, comunque duro eſſer poſſa, non ha maggiore ſolidità dell'aria o dell'acqua, di che ben ci convince la reſiſtenza, che l'aria e l'acqua fanno agli altri corpi, e la forza, con cui eſse piegan e ſtendono i corpi arrendevoli.

Da queſte idee ſi ſcorge evidentemente, che ſi può diſtinguere l'eſtenſione del corpo dall'eſtenſione dello ſpazio. La prima è una ſtretta unione e continuità di parti ſolide, e diviſibili, e capaci di movimento; la ſeconda una continuità di parti non ſolide, indiviſibili, e incapaci di moto. Io entrerei volentieri nel ſentimento di un gran numero di perſone, le quali credono, che l'idea dello ſpazio puro ſia differentiſſima da quella della ſolidità. Si perſuadon eſse di poter penſare allo ſpazio ſenza conſiderare in lui niuna coſa, che ſia capace o di far reſiſtenza, o di movere altro corpo; (1) e di poter viceverſa rappreſentarſi

(1) *I Carteſiani han negato oſtinatamente la eſiſten-*

tarſi ſeparatamente dallo ſpazio qualche coſa, che lo riempia, e che poſſa movere altri corpi, e loro reſiſtere. Io ho diffatti un'idea egualmente chiara della diſtanza, che ſepara le parti di una ſuperficie concava, e concepiſco ſolide le parti di queſto ſpazio di mezzo, o non ſolide.

Se alcuno mi chiedeſſe, che coſa ſia adunque la ſolidità, io lo rimetterei per iſtruirſene a' *proprj ſenſi*. Egli il ſaprà di leggieri, ove ſi ſforzi di unir le mani una all'altra, tenendovi frammezzo un ſaſſo, od un legno.

Dalla ſolidità de' corpi dipende il loro ſcambievole impulſo, e la lor reſiſtenza.

CAPO QUINTO.

Delle Idee ſemplici, che vengono per diverſi Senſi.

VHan delle idee, che ci vengono per più ſenſi, come quelle dello *ſpazio*, dell'*eſtenſione*, della *figura*, del *moto*, della *quiete*, che noi riceviamo per la viſta, e pel tatto.

CA-

eſiſtenza, e alcuni han preteſo finanche di negar la poſſibilità dello ſpazio puro. *Le loro ragioni, e la confutazione di eſſe ſon troppo note preſſo a' Fiſici.*

CAPO SESTO.

Delle Idee ſemplici, che s'acquiſtano per la Rifleſſione.

Alcun'altre idee hanno origine dalla ſola Rifleſſione. Tali ſono le idee delle operazioni dell'anima, fra cui le principali ſono la *percezione* o l'atto dell'intelletto che percepiſce, e il *volere*, o l'atto della volontà. La *volontà* poi e l'*intelletto* ſono le due *potenze* o *facoltà*, da cui queſte operazioni dipendono.

Colla ſola rifleſſione pur ſi acquiſtano l'idee di tutte l'altre *modificazioni del penſiero*.

CAPO SETTIMO.

Delle Idee ſemplici, che naſcono dalla Senſazione e dalla Rifleſſione.

L'Idee del *piacere*, del *dolore*, della *potenza*, dell'*eſiſtenza*, dell'*unità*, e della *ſucceſſione* s'acquiſtano egualmente per la ſenſazione, e per la rifleſſione.

Il *piacere* e il *dolore* accompagnano o ſeguono quaſi tutte le noſtre ſenſazioni, ſiccome quaſi tutte ſimilmente le azioni o i penſieri dell'animo noſtro. *Piacere* e *dolore* è tutto ciò, che ne diletta o ne moleſta, o vengano queſto diletto e queſta moleſtia dai penſieri dell'anima, o dall'azione di checcheſſia ſopra de'noſtri corpi. Quello che da una parte ſi chiama *contento*, *gioja*, *godimento*, *felicità*, e dall'altra *inquietudine*, *turbamento*, *tormento*, *miſeria*, non eſprime pure, che varj gradi del piacere o del dolore.

L'Autore Conſervatore del noſtro eſſere ha unito il piacere e il dolore a certi penſieri e a cer-

e ſenſazioni, affine di ſtimolarci a penſare, ed are, e a muoverci. Senza queſto piacere e lo dolore noi non avremmo alcun motivo di porre un penſiero ad un altro, nè il moto al ſo, e sì comechè forniti delle potenze dell' lletto e della volontà, noi ſaremmo creature no inattive, e paſſeremmo tutta la noſtra vita in continuo letargo.

Una coſa qui degna d'eſſere conſiderata ſi è, i medeſimi oggetti e le medeſime idee, che n piacere, ſpeſſe volte cagionan dolore. ſta vicinanza del piacere al dolore dee far ammirar ſommamente la ſapienza e la bontà Autore ſupremo. Per conſervare la noſtra egli ha unito il ſentimento del dolore all' ſazione troppo violenta, che fanno varie co- i noſtri corpi, affinchè avvertiti del male, ne poſſono cagionare, penſaſſimo ad iſchi- Ma non contento di queſto, per conſerva- iaſcuna parte e ciaſcun organo del corpo nella loro perfezione, a quelle medeſime uſioni, che ci recano ordinariamente pia- ha unito qualche volta il dolore; quindi oluto, per cagion d'eſempio, che il calore, ale fino ad un certo grado n'è sì piacevo- ci produceſſe all'incontro un eſtremo dolo- allorchè ſi accreſceſſe ſoverchiamente. Non coſa più ſaggia di queſta legge della natura, ale fa che allor quando un obbietto, da cui

ce più viva al maggior bujo non ne reca punto di dolore, perciocchè il bujo non può offendere gli organi ammirabili della vista; ma il passar di improvviso da freddo eccessivo, ad eccessivo calore, o da questo a quello, grandissimo dolore ne reca, perchè sì fatti cangiamenti troppo improvvisi, valevoli sono ad alterare, o a distruggere l'economia del nostro corpo necessaria alla conservazione della vita.

Un'altra ragione, per cui Iddio ha annessi varj gradi di piacere e di dolore all'impressione, che gli obbietti fanno sopra di noi, si è, affinchè trovando sempre qualche amarezza, e mai una perfetta satisfazione nei piaceri, che le creature possono apprestarci, noi cerchiamo la nostra felicità nel possedimento di lui, *in cui è solo si truova la pienezza del godimento, e alla cui destra stanno i piaceri sempiterni.*

Sebbene queste riflessioni non ci diano forse intorno al *piacere*, e al *dolore* idee più chiare di quel che faccia l'esperienza, elle servon però a farci conoscere maggiormente la Sapienza e la Bontà di quel Dio, che ha creato, e che governa tutte le cose; e questa picciola digressione non è sconvenevole al titolo ed allo scopo dell'Opera presente. Perciocchè la mira principale e la principale occupazione d'ogni creato Intendimento ha da essere la cognizione e la venerazione dell'essere supremo.

La *esistenza* e l'*unità* sono due altre idee, che in noi si possono eccitare, così da qualunque obbietto esteriore, come da qualunque interiore idea. Perciocchè noi acquistiamo la idea dell'*esistenza*, e dal conoscimento che abbiamo dell'esistenza di qualche idea nella nostra mente, e dal giudizio che facciamo, che vi abbiamo delle cose fuori di noi, e che esistano conseguentemente per se medesime. Rispetto alla uni-

noi ne abbiamo l'idea ogni volta che co-
mo alcuna cosa, che sia unica, e non mo-
che ella sia un ente reale, o una semplice.

pazione e la *successione* son due altre idee,
i vengono e dalla sensazione, e dalla riflet-
La prima si acquista egualmente col riflet-
che noi possiamo e pensare e moverci come
ervare gli effetti, che i corpi producono
si fra gli altri. La seconda ci viene egual-
e dal considerare come le idee ci passano
alla mente una dopo l'altra, e dal vede-
come un corpo in moto occupa successiva-
diversi luoghi. Ne parleremo più a lungo
apo 14. di questo Libro.

CAPO OTTAVO.

Delle Qualità, che in noi producono le idee.

Tutto ciò, che eccita una percezione nell'
mima, ancorchè fosse l'assenza di una co-
leve produrvi un'idea reale e positiva. Per
noi troviamo eguale realità nell'idee del
, delle *tenebre*, e del *riposo*, che son pro-
da cause privative, come in quelle del *ca-*
della *luce*, e del *moto*, che da cause atti-
sono eccitate.
una causa privativa possa eccitare una
positiva, si vede manifestamente nell'*om-*
che essendo una semplice assenza di luce,
ondimeno ottimamente distinguere, e pro-
per conseguenza un'idea chiara e positiva.
spiego così la ragione. Siccome la sensa-
è in noi prodotta da varj gradi, o dalle
determinazioni di moto negli spiriti ani-
diversamente agitati dagli obbietti esteriori,

co-

così la diminuzione di questo moto deve produrre egualmente una nuova sensazione, come la variazione o l'accrescimento di esso, e dee introdurre per conseguenza nell'animo nostro una nuova idea, dipendendo questa unicamente da un moto diverso degli spiriti animali nell'organo destinato ad eccitare la tale o tal altra sensazione. Noi abbiamo altresì dei termini negativi, che non esprimono direttamente idee positive, ma le risvegliano però direttamente col significarne l'assenza, come l'*insipidezza* e il *silenzio*; che fanno ad un tempo solo risovvenire l'idee del sapore e del *suono* insieme con quelle della lor assenza o privazione.

Da quì segue, che l'attenzione alle nostre idee, in quanto sono nell'anima, non è quella, che ci possa far discoprire le cause che le hanno prodotte, ma bensì un attento esame sù la natura delle cose, che sono fuori di noi. Il Pittore, ed il Tintore hanno in se stessi idee distinte del bianco e nel nero così come il Filosofo. Ma al Filosofo appartiene il ricercare quale natura, e qual disposizione di particelle si richieggа nella superficie d'un corpo, perchè egli apparisca o bianco o nero.

Per non confondere adunque l'idee colle loro cagioni, convien distinguere in ciascuna idea la *percezione*, che è nell'animo, e le cause di questa percezione, che sono le qualità dei corpi, ossia le diverse modificazioni della materia. Questa distinzione è necessaria, perchè non ci inganniamo, credendo, che le nostre idee considerate, in quanto sono in noi medesimi, sieno immagini o rassomiglianze perfette d'alcuna cosa inerente al soggetto, che le produce. Tra la più parte delle nostre idee di sensazione, e le loro cagioni non v'ha maggior somiglianza, che tra queste idee medesime e i nomi,

con-

ui si esprimono, i quali pure non lasciano citarle in noi, allorchè gli udiamo pro re. Ma poniamo questa materia più in

chiamo *idee* tutto ciò, che lo spirito ap e in se stesso, ossia tuttociò, che è l'ob s immediato della percezione, del pensie ll'intelletto; e chiamo *qualità di su* oggetti potenza, che egli ha di produrre nella mia e un'idea. Così in una palla di neve, che potenza di eccitare l'idee della bianchez del freddo, e della rotondità, io chiamo à queste potenze, in quanto sono in lei, chiamo poi *idee* in quanto sono in me de nate sensazioni. E se avverrà talvolta, che gli in modo delle idee, come se elleno fosse lle cose medesime, si dovrà sempre suppor h'io intendo con ciò le qualità, che si tro negli oggetti, e che in noi producono que ee.

ò posto, si devon distinguere nei corpi due e di qualità. Io chiamo l'une *originali* o *rie*, quali sono la *solidità*, l'*estensione*, la *ità*, e la *figura*. Perciocchè elleno sono così rabili dal corpo, che sempre le ritiene, ogne alterazione egli soffra. Immaginate un di arena diviso in due parti: ciascuna di conserverà sempre la solidità, l'estensione, gura, la mobilità. Suddividetelo in quat in otto, in sedici parti, sarà sempre lo . Continuate finalmente la divisione, fin le sue parti divengano insensibili: ognuna sempre tuttavia queste medesime qualità. altre qualità io dò il nome di secondarie, i sono i *colori*, gli *odori*, i *suoni* ec. Que ualità secondarie non hanno in se medesi lcuna realità, perchè sono semplicemente tenza, che hanno i corpi di produrre in

noi

noi diverse sensazioni per via delle loro qualità originali o primarie.

Le nostre idee delle qualità primarie dei corpi, sono perfettamente rappresentative di queste qualità medesime; onde gli archetipi di tali idee esistono realmente nei corpi. Le qualità secondarie all'incontro, non hanno punto di somiglianza colle idee, che eccitano in noi. Quello a cagion d'esempio, che in noi desta l'idea o la sensazione dell'azzurro o del caldo nei corpi, che azzurri o caldi si dicono, non è altro, che un certo moto, una certa grandezza, una certa tessitura, e configurazione delle lor parti, che in un certo modo agitando i nostri spiriti animali, fan che nascano in noi tali sensazioni o idee. Questo da ciò si scorge chiaramente; che il medesimo fuoco, il quale ad una certa distanza in noi genera una sensazione piacevole di calore, ne cagiona un dolor atrocissimo, se ci facciamo a lui più dappresso. Ora perchè deve egli esser nel fuoco piuttosto il calore, che il dolore, quando egli è pure il medesimo, che in noi produce e l'uno e l'altro? (1) Le qualità originali o primarie del fuoco, che consistono, come abbiam detto, nell'essere le sue parti di un certo moto, di una certa grossezza, di una certa tessitura, e configurazione, si possono chiamar *reali*, perchè esistono realmente nel fuoco sì quando i nostri sensi in lui le apprendono, come quando non le apprendono. Ma il colore e il calore non vi sono più realmente, che il dolore. Impedite ai corpi di produrre in voi alcuna sensazione, fate, che gli occhj vostri non vedano nè luce nè colori, che le vostre orecchie non sieno percosse da verun suono, che il vostro naso non sen-

(1) *V. l'Analisi N. 18. e seg.*

ſenza alcun odore ; allora queſti odori , queſti ſuoni , queſti colori , in quanto ſono idee voſtre particolari , ſvaniranno e ceſſeranno d'eſiſtere , e rientreranno nelle cauſe , che le hanno prodotte , vale a dire non ſaranno più , che la configurazione , il moto ec. delle parti dei corpi .

Queſte qualità *ſecondarie* ſono di due ſpecie ; le une ſi apprendono *immediatamente* , le altre *mediatamente* . Mi ſpiego . Le une ſi apprendono per ſe ſteſſe oſſia immediatamente ; perchè la operazione immediata produce in noi le idee a loro corriſpondenti , come ſono i colori . Le altre ſi apprendono mediatamente , o in conſeguenza degli effetti , che producono ſu d'altri corpi alterandone in modo la teſſitura , che eccitano in noi idee diverſe da quelle , che eccitavano innanzi . Queſte qualità ſi chiamano *potenze* . Guardando il fuoco noi veggiamo immediatamente , che egli è roſſo : queſta è una delle ſue *qualità ſenſibili* . Oſſervando , che egli liqueſà il piombo , veggiamo mediatamente , che egli ha il potere di ritenerlo fluido ; queſta è una delle ſue *potenze* .

Comechè tutte queſte qualità ſecondarie , che ſi ſcoprono o mediatamente o immediatamente , non ſiano , che la potenza , che ha un corpo ſopra di un'altro in virtù della modificazione interna delle ſue qualità primarie o originali : con tutto ciò il più degli Uomini ne giudicano diverſamente . Quanto alle qualità ſenſibili , che ſi ſcoprono immediatamente , come i colori , giudican eſſi , che ſiano qualità reali , inerenti ai corpi medeſimi , e affatto ſimili alle idee , che n'hanno . Deciſione precipitata e falſa , la cui origine naſce ſecondo me o dal non veder eſſi cogli occhj proprj l'effetto delle qualità originali de' corpi , o perchè le loro idee delle qualità ſenſibili loro non ſembrano aver nulla che

ſo-

fare nè colla groſſezza, nè colla configurazione delle parti corporee, o perchè finalmente non poſſono concepire, come la configurazione, la groſſezza, il moto delle particelle dei corpi poſſano produrre l'idee e le ſenſazioni dei colori, e dell' altre qualità ſenſibili. (2) All'incontro per ciò, che riguarda le qualità de' corpi, che eſſi conoſcono mediatamente, e che chiamano potenze, la loro deciſione è giuſtiſſima. Perciocchè veggono ben chiaramente, che la qualità prodotta, ſiccome la mollezza nella cera, non ha alcuna ſomiglianza col calore, e conoſcon perciò di leggieri, che la mollezza della cera non è, che un effetto del calore.

Io mi ſono inoltrato forſe un pò troppo in ricerche Fiſiche; ma erano neceſſarie per ben diſtinguere le qualità *reali*, *originali*, e *inſeparabili* dei corpi dalle qualità ſecondarie. Ciò ben inteſo ſi conoſcerà facilmente quali delle noſtre idee ſiano rappreſentative d'alcuna coſa, che ſia realmente nei corpi, e quali no.

CAPO NONO.

Della Percezione.

L'Idea della *percezione* è la prima, che noi acquiſtiamo per la riflеſſione. Queſta facoltà è tutta paſſiva. Ella non può far a meno di apprendere ciò, che apprende diffatti. Non ſi può ſapere in che ella conſiſta, ſe non riflettendo ſopra di ciò, che paſſa entro di noi, quando vediamo, o ſentiamo alcuna coſa.

Le impreſſioni fatte ſu gli organi non cagiona-

(2) *V. l'Analiſi N.* 20.

lcuna percezione, ſe non penetrano infino
na. Mirate un Filoſofo ſeriamente applica-
: ſue meditazioni, ei nulla s'accorge di
impreſſioni fatte ſu l'organo dell'udito, e
ite fatte ſu gli altri ancora. (1) Ogni qual
idunque vi ha ſentimento, o percezione, vi
ffere qualche idea attualmente preſente all'
tto.

miſura, che uno s'innoltra nell'età, il giu-
cangia e corregge inſenſibilmente le idee,
ngon dai ſenſi. L'eſempio ſeguente ne ſa-
pruova. Alla veduta di un corpo roton-
li colore uniforme, come ſarebbe il color
, l'immagine, che propriamente agli oc-
ſtri ſi rappreſenta, è quella di un cerchio
, e diverſamente ombreggiato. Ma ſapen-
r eſperienza, che i corpi conveſſi ci fan-
eſta rappreſentazione, noi formiamo toſto
d'una figura conveſſa e di colore unifor-
a) In molte occaſioni per l'abito con-
queſto cambiamento ſi fa tanto preſto,
oi prendiamo per una percezione nata dai
uello, che è un effetto rapido del giudi-
zio.

E' *noto, quel che raccontaſi d'*Archimede, *le occupato nei ſuoi ſtudj profondi non ſen- il tumulto di Siracuſa dai Romani preſa lto, nè il ſopraggiungere di chi l'uccise.*

zio. Così un Uomo, che legge, o che sente con molta applicazione a leggere, s'avvede appena dei suoni, e dei caratteri, occupato soltanto dalle idee, che questi in lui destano, sebbene le sue percezioni immediate non siano, che di suoni, o di caratteri. Da ciò si scorge, che moltissime azioni da noi si fanno per *abito* senza neppure avvedercene (3).

La facoltà di apprendere par, che sia la prerogativa, che gli animali distingue da tutti gli enti di specie inferiore. Vero è, che alcuni vegetabili sembrano aver qualche grado di movimento, e secondo le varie maniere, con cui loro si applicano alcuni corpi, cangiano incontanente e moto e figura, il che ha fatto dar loro il nome di *piante sensitive*. Io credo nondimeno, che tutto ciò che in esse avviene, sia effetto di puro meccanismo (4), siccome è l' accorciamento di una corda messa nell'acqua. Quanto agli animali io son d'avviso, che sieno tutti capaci di percezione, ma gli uni più, gli altri meno. Perciocchè pare, che si possa verissimilmente conchiudere dalla conformazione di una *tellina*, o di un' *ostrica*, che questi animali troppo siano lontani dall' avere i sensi così vivi e in sì gran numero, come gli *Uomini*, le *scimie* ec.

Ma che gioverebbe l' aver sentimenti più vivi ad un' ostrica, che non potrebbe nè moversi verso gli obbietti, che le riuscissero aggradevoli, nè fuggire da quelli che le fossero dannosi,

(3) *V. l'Append. II. a questo Capo.*

(4.) *V. la Dissertazione del Signor* Hill *sul* Sonno delle Piante, *in cui egli spiega pur anche i fenomeni delle* Sensitive.

, nè cercar l'acque e gli alimenti, che maggiormente le convenissero? Ciò sarebbe a lei di sagio, e la sua vita diverrebbe più infelice. anco si scorge l'infinita bontà e sapienza del Pa re di tutte le cose anche nell'aver proporziona i sentimenti di tutti gli animali a' loro bisogni, ed al loro stato!

Il primo passo adunque per giungere alla conizione, e l'unico mezzo per averne i materia è la percezione. Il perchè quanto più un Uo o è ad un'altro superiore o nel numero o nella vacità dei sentimenti, tanto egli sarà capace di vanzarlo nella forza dell'ingegno, e nell'ampiez a delle cognizioni.

APPENDICE I.

PROBLEMA DI MOLINEUX.

ED ESAME DEL MODO,

Con cui arriviamo a conoscere l'esistenza degli Obbietti esterni.

ALl'occasione dell'esempio addotto circa alla rappresentazione, che ci fa un globo di colore uniforme, l'Aut. inserisce il problema che da *Mr. Molineux* gli era stato proposto. Il Dr. *Wisme* l'ha ommesso interamente. Io l'aggiungerò, perchè s'è reso famosissimo specialmente a questi giorni, in cui molto s'è disputato e dall'una e dall'altra parte (V. *Mem. de l'Ac. R. de Prusse* e *Obser. sur la Physique &c. par Mr. l'Ab Rozier*.

Il problema fu espresso da *Molineux* in questi termini: " Suppongasi un Cieco nato già „ adulto, che sia stato ammaestrato a distinguere col tatto un cubo ed un globo dello stesso metallo, e presso a poco della stessa grossezza, dimanierachè al toccar l'uno e l'altro „ ei sappia dire, quale è il cubo, e quale è „ il globo. Suppongasi quindi, che ei venga ad „ acquistare la vista, e che gli si ponga dinanzi e l'uno e l'altro su d'una tavola. Si domanda, se vedendoli senza toccarli, egli saprà „ distinguerli, e dire qual sia il globo, e quale „ il cubo. "

Molineux risponde al tempo stesso di *no*. " „ Imperocchè, dice egli, sebbene un cieco abbia appreso per esperienza l'impressione, che „ fanno al suo tatto il globo ed il cubo, non „ sa però ancora, che ciò che ferisce il tatto „ nel tale ò tal modo, abbia pure nel tale o „ tal modo a percuoter gli occhj; nè che l'angolo risaltante, il quale preme la mano in una „ maniera ineguale, debba pure alla vista apparire, quale dimostrasi al tatto: "

Locke si dichiara anche egli interamente dello stesso parere. l'Ab. di *Condillac* vi si oppose nel *Saggio sull' Origine delle Cognizioni Umane*; ma cangiò sentenza nel *Trattato delle Sensazioni*. Anzi in questo egli sostiene, che un Cieco, il quale cominci a vedere per la prima volta, non solo è incapace a distinguere un globo da un cubo, ma è incapace puranche a discernere niuna figura. Io sono pienamente dello stesso avviso. Tre cose infatti mi sembra, che si richieggano, avanti che ei possa giugnere a discernere le figure, 1. Che siasi avvezzato a trasportare le sensazioni dei colori fuori di se, e a stenderle sopra agli oggetti 2. Che abbia appreso a staccare l'immagini degli obbietti dall' occhio suo, e a

a se-

portarle da sè lontano . 3. Che abbia imparato a seguir coll'occhio tutti i contorni di un obbietto, ossia a tener dietro alle linee, che ne chiudono la superficie, e ne determinan la figura. Ma tutto questo richiede un esercizio, che il Cieco antecedentemente non può certo aver fatto . Non potendo egli adunque in I. luogo distinguere le diverse distanze dei corpi, ossia quel che chiamasi *l' avanti* e *l' indietro*, l' immagini di tutti gli obbietti che ha presenti, devono per lui formare una superficie sola e continua, II. Non potendo egli riferire niuna parte di questa superficie a niuna determinata distanza fuori di se, dee sentirla tutta quanta, come applicata sopra i suoi occhj medesimi. III. Non potendo egli conseguentemente trasportare niuna delle sensazioni, dirò così, colorate, che pruova in se medesimo, a niun corpo esteriore, questa superficie, o dirò meglio presentemente quest' ammasso di impressioni, non dee produrre in lui, che un ammasso di modificazioni, che egli sentirà tutte in se medesimo, senza poterle riferire a niuna cosa estrinseca, e di niuno estrinseco oggetto aver la minima rappresentazione. Parmi, che più non chieggasi per intendere che molto meno ei potrà seguire i contorni dei diversi oggetti, che egli ha presenti bensì, ma che non può sapere, nè distinguere d'aver presenti, molto meno per conseguenza potrà rilevare tutta l'unione di questi contorni, e dalla paragonata quantità, qualità, e posizione delle linee, che li circondano, determinar le figure.

Quello, che la ragione dimostra, io ho voluto pur confermare con una esperienza, che è facilissima a ripetersi . Tre cagnolini nati ad un sol parto io mi son fatto ad esaminare diligentemente al primo istante, che cominciarono ad aprire gli occhj . Postili su d' una tavola, la-

ſciai, che ciaſcuno ſecondo varie direzioni ſi incamminaſſe. Quando nel loro moto li vidi ben avviati (moto lento però, poichè erano coſtretti a ſtraſcinarſi, non ſapendoſi ancora reggere ſulle gambe), oppoſi a ciaſcheduno una mano. Ciaſcuno vi urtò, e ſentendo l'oſtacolo, ſi volſe ad altra parte. Avviati, che li vidi di nuovo, vi oppoſi nuovamente la mano, e nuovamente vi urtarono come prima. Replicai l'eſperimento dieci o dodici volte: ne ſeguì ſempre lo ſteſſo effetto. Alla mano ſoſtituii un corpo ruvido, per veder pure ſe le punture, che urtandovi ne riſentivano, poteſſero meglio determinare la loro attenzione, per quanto ne replicaſſi le pruove, l'effetto non ſolo al primo giorno, ma per più giorni ſucceſſivi, fu ognor lo ſteſſo. Preſi il partito di mettere preſſo loro la Madre, per vedere ſe almeno un oggetto sì famigliare, oggetto con cui ſtavano continuamente, ſapeſſero pur riconoſcere. Il tempo era quello, in cui i cagnolini truovavanſi più famelici, e quello per conſeguenza in cui a cercare la madre doveano avere più intereſſe. Contuttociò, coricata queſta ſolo a due palmi in circa di diſtanza, non ſeppero riconoſcerla. Gemeva ella, come chiamandoli; eſſi ne udivan la voce, e vi riſpondevano; una premura inquieta ſcorgevaſi in tutti e tre di raggiugnerla; ma non avendo peranche appreſo niuno di eſſi a ſeguir la direzione nè dell'udito, nè della viſta, tutti tre ſi sbandarono ſenza arrivarvi. Provai allora ad acoſtarne uno a meno di un palmo; trovandoſi egli nella ſfera viva dell'odorato, ſolo ſenſo, in cui aveva potuto meglio eſercitarſi, corſe alla madre velocemente. Lo ſteſſo fecero pur gli altri due; a trovare le poppe però non l'occhio, ma il muſo fu la lor guida. Quando alle poppe fur tutti e tre più fortemente attaccati, incominciai a ritrar-

ne

ne uno, e il poſi, come prima, alla diſtanza di due palmi, cogli occhj volti verſo alla Madre; ei non ſeppe più ravviſarla; andai accoſtandolo a poco a poco; ei volgeva la teſta dall'una parte e dall'altra, come ſe occhj pur non aveſſe; ſolo allor quando ne fu lontano di cinque o ſei polici, guidato dall'odorato, direttamente vi corſe. E' inutile l'accennare, che lo ſteſſo avvenne degli altri due. Tutte queſte eſperienze io andai replicando per più giorni di ſeguito ſenza vedere in eſſi niun avanzamento notabile, ſe non dopo una ſettimana all'incirca. Allor cominciarono a dar ſegno d'aver qualche poco approfittato; allora gli occhj, che dapprima eran immobili ſempre, come ſe ſtati foſſero di criſtallo (*a*), cominciarono a muoverſi: in un oſtacolo urtavano la prima volta o la ſeconda, ma non v'urtavan la terza; la madre a un palmo e mezzo di diſtanza, o due palmi ſapevano già riconoſcere: i progreſſi in ſulle prime contuttociò più furon lenti, ma in poco tempo divennero poi rapidiſſimi; ed eſſi impararono a vedere come i più adulti.

Que-

(*a*) *La ſola immobilità degli occhj, la quale ſi ſcorge pur nei Bambini appena nati, è indizio certiſſimo, che le figure, non giungon eſſi a diſtinguere, perciocchè a queſto è neceſſario indiſpenſabilmente il portar prima l'occhio e l'attenzione ſui varj punti, che le circoſcrivono. Noi ſteſſi il facciamo ogni volta ſebbene rapidamente. L'occhio immobile a un punto ſolo non può avere, che un'impreſſione forte da quel punto, e un'impreſſione un pò più debole dai punti, che gli ſanno di intorno. V. l'Analiſi precedente al Numero 32.*

Queſte eſperienze mi ſembrano deciſive. Tanto è lungi, che un Cieco poſſa diſtinguere al primo aprire degli occhj le picciole differenze tra le figure di un cubo e di una sfera, che i cagnolini da me eſaminati impiegare dovettero ſette giorni e più, per arrivare, non dico a diſtinguere le differenze minute, ma anche ſolo a rilevar la immagine in grande di un oggetto così intereſſante per loro, così famigliare, a lor noto già per tutti gli altri ſenſi, e a riconoſcere il quale dal ſoccorſo degli altri ſenſi pur erano ajutati.

Le ſenſazioni adunque che hannoſi per la viſta, non ſono a principio, che mere *ſenſazioni* nel ſignificato più rigoroſo. Le impreſſioni degli oggetti colorati, non deſtan nell'anima, che ſemplici modificazioni. Queſte non diventano rappreſentazioni, riſpetto ad eſſi, e percezioni riſpetto a lei, ſe non dopo ch'ella ha appreſo a traſportare ſovr'eſſi le ſue proprie ſenſazioni, e a riferire ad ogni punto di un oggetto ogni impreſſione, che ella ne ſente.

L'ajuto degli altri ſenſi è a ciò neceſſario. Quindi l'Abb. di *Condillac* a tutta ragione pretende nel *Trattato delle ſenſazioni*, che la Statua da lui ſuppoſta, qualor non aveſſe, che il ſolo ſenſo della viſta, mai non arriverebbe nè a conoſcere, nè a ſoſpettare pur anche l'eſiſtenza dei corpi eſterni.

Anzi ei và più oltre. Quand'anche, dice egli, oltre alla *viſta* le ſi accordaſſero i tre ſenſi dell'*odorato*, del *guſto*, e dell'*udito*, tutte le impreſſioni, che le veniſſero per queſti ſenſi, da lei ſarebbero ognor riguardate come ſemplici modificazioni dell'eſſer ſuo, ſenza che mai penſier le cadeſſe, ch'eſſe derivino da niun'oggetto eſteriore.

Il ſolo ſenſo, continua egli in appreſſo, che co-

comincia a traſportarci fuori di noi, e a farci conoſcere l'eſiſtenza dei corpi eſterni, è il *tatto*. Egli vuol pure, che il tatto abbia ſolo il merito di tutta l'opera: e lo ſpiega nella maniera ſeguente. Quando la Statua determinata al ſolo ſenſo del tatto, comincia a toccare ſe ſteſſa, e un corpo eſterno, nel primo caſo ella pruova una doppia ſenſazione, una ſemplice nel ſecondo; inferiſce quindi, che nel primo la parte toccata a lei medeſima appartiene, non le appartiene nel ſecondo; da ciò conchiude eſſervi qualche coſa, che eſiſte fuori di lei, e da lei diverſa; e l'eſiſtenza dei corpi eſterni così arriva a diſcoprire.

Una confutazione un pò aſpretta di queſta opinione è ſtata fatta recentemente. Io ſon ben pure d' avviſo, che il *tatto* per ſe ſolo non abbia tutta la forza, che *Condillac* gli attribuiſce. Ma comunque in alcune parti io ſia coſtretto ad allontanarmi dalle opinioni di queſto Metafiſico illuſtre, io non ceſſerò mai certamente di ammirare il ſuo ingegno, e la ſua ſagacità. Riſpetto alla quiſtione preſente, io credo, che la Statua determinata al ſolo ſenſo del tatto avrà ben forſe due ſenſazioni al toccare ſe ſteſſa, ne avrà una ſola al toccare un altro corpo; ma nulla più. Io ho detto anche forſe, perchè dubito pure, che ne avrà una ſola, o almeno (ciò che quì torna allo ſteſſo) di una ſola ſi accorgerà e nell'uno e nell'altro caſo. Certamente ſe con un dito io mi tocco or l'una o l'altra mano, ora il viſo, o avviene, che la parte più ſenſibile, deſtandomi una ſenſazione maggiore, mi oſcura l'altra ſenſazione, e me la rende quaſi nulla; o amendue le ſenſazioni mi ſi riuniſcono al punto del contatto in maniera, che ſe già certo non foſſi altronde, che le parti, che ſi toccano, ſon due diverſe, parmi che non ſaprei di-

ſtinguere le due ſenſazioni una dall'altra, e le terrei per una ſola ſenſazione indiviſa. Ma dato pure, che le ſenſazioni nel primo caſo ſien due diſtinte, non ſapendo la Statua onde queſte ſenſazioni le vengano, non ſapendo ella di toccare niuna coſa, non ſapendo nemmeno, che il ſuo tatto ſia diffuſo in più parti, non ſapendo anzi tampoco di aver parti, nè di aver il tatto, ella s'accorgerà tutt'al più di queſte due ſenſazioni diſtinte, ſenza poterle riferire a niuna parte di ſe medeſima. Ella ſarà aſſolutamente nel medeſimo caſo, come quando toccando una ſuperficie di ghiaccio ſentirà al tempo ſteſſo il freddo e la reſiſtenza, o toccando una ſcheggia di ghiaccio ſentirà il freddo, e la puntura. La differenza adunque della ſenſazione ora doppia, ora ſemplice, non potrà condurla ad argomentare l'eſiſtenza di niuna parte di ſe, e di niuna coſa fuor di ſe ſteſſa, come a ciò non la condurrebbe la ſenſazione or di due colori, or di due ſuoni, ora d'un ſolo.

Io credo pertanto, che il concorſo di tutti, o di più ſenſi unitamente ſu dei medeſimi oggetti ſia il ſolo, che poſſa finalmente portarla fuor di ſe ſteſſa, e farle conoſcere l'eſiſtenza dei corpi eſterni. In queſta ſcoperta però il tatto e la viſta par certamente, che aver debbano la maggior parte. Io mi proverò anche a cercare, ſe queſti ſoli eſſer poſſano ſufficienti, ſenza però maggior peſo attribuire alle mie conghietture di quel, che poſſano meritare per ſe medeſime. Preſento alla Statua, la qual ſuppongo fornita di tutti i ſenſi, una tavola colorata. Toccandola, ella ha al tempo ſteſſo tre ſenſazioni, quella della reſiſtenza, quella del color della tavola, il quale pongo che ſia verde, e quella del colore della ſua mano. Fin quì però le ſenſazioni ſon tutte entro di lei. Movendo la mano ſopra

pra la tavola, la ſenſazione di reſiſtenza continua ſempre, quelle dei colori ſi cambiano alcun poco, in quanto il verde or creſce da una parte della mano, ora dall'altra; ma di queſta varietà ella appena potrà accorgerſi, e certamente eſſa non può condurre ad alcuna conſeguenza. Facciam però, che dal mezzo della tavola ella muova la mano inverſo alla diritta, finchè la porti fuori di eſſa interamente. La ſuperficie verde andrà ſempre ſtringendoſi da queſta parte, e allargandoſi dall'altra, infino a tanto che quando la mano ſarà fuor della tavola, il color verde ſarà pur tutto ſtaccato da quel della mano, e ceſſerà la ſenſazione di reſiſtenza. Queſta ſenſazione dee certamente cominciare a produrle qualche ſorpreſa; la ſorpreſa potrà anche determinare la ſua attenzione, far, che eſaminando i due colori ſeparatamente, s'accorga della loro diſunione; non baſta ancora però a far, che ella ne riconoſca alcuno diviſo da ſe medeſima. Torni ella colla mano alla tavola, altra ſorpreſa ſarà per lei il ſentir rinovata la ſenſazione di reſiſtenza al riunirſi dei due colori. Scorra colla mano da dritta a manca, finchè della tavola eſca pur nuovamente il color verde, al medeſimo modo andrà ſucceſſivamente ſcemando a manca, e creſcendo a dritta, finchè quando nuovamente ſarà ſtaccato dal color della mano, ceſſerà nuovamente la reſiſtenza, e la ſua ſorpeſa tornerà a rinovarſi. Faccia le ſteſſe eſperienze dall'alto al baſſo, dal baſſo all'alto (*b*); ella troverà ſempre il me-

(*b*) *La Statua non avrà ancora la nozione dell'* alto *e del* baſſo, *l'attenzione però potrà forſe incominciare a farla avvertire, che un'eſtremità non è l'altra.*

medeſimo riſultato, e la ſua ſorpreſa ſi farà ſempre maggiore. Segua finalmente colla mano i contorni della tavola; ſentirà i confini del color verde affatto identici con quei della reſiſtenza; oſſia troverà, che ogni qual volta il color della mano ſi ſtacca dal verde, ceſſa la reſiſtenza, e che queſta ritorna quando i due colori ſi tornano a riunire: Tutto ciò dee certamente andar ſempre più confermando la ſua maraviglia. Potrebbe forſe anche pur finalmente porla in ſoſpetto, che il color verde ſia quello, che le reſiſte: tanto più ſe dopo avere fuor della tavola allungato il braccio a piacer ſuo, volendo ſopra alla tavola far lo ſteſſo, troverà un oſtacolo inſuperabile a tutti i ſuoi ſforzi (*c*); ma poniamo, che a queſto non giunga ancora: almeno la maraviglia determinerà certamente ſempre più la ſua attenzione, e i cambiamenti ſucceſſivi del color della mano ſu quel della tavola, inſieme colle alternate ceſſazioni e rinnovazioni della ſenſazione di reſiſtenza faranno, che tenendo lor dietro, arrivi a diſtinguere i limiti del color verde, e conſeguentemente pur quelli della reſiſtenza medeſima: paſſo, che ſarà già importantiſſimo.

Si preſenti ora alla Statua una tavola bianca. Avrà anche da queſto colore la medeſima reſiſtenza; troverà anche quì identici i confini della reſiſtenza e del color bianco: il ſuo ſoſpetto, che il colore ſia quello, onde le viene la ſenſazione di reſiſtenza, potrà pur dunque an-

(*c*) *Ella non ſaprà di allungar il braccio; ma avrà però una diverſa ſenſazione, quando lo ſtende liberamente, e quando un oſtacolo glielo impediſce.*

andar crescendo. Ma ove in questo dubbio non entri ancora, una cosa almeno potrà osservare, ed è, che il colore, il quale prima scorreva sul verde, ed ora scorre sul bianco, è sempre lo stesso; e che la sensazione di resistenza è sempre al contatto di questo colore con uno degli altri due. Chi sa, che da questo non venisse ella in sospetto, che un tal colore a lei medesima appartenga; o non cominciasse almeno a riferire la sensazione sua a questo colore? Tuttavolta non precipitiamo ancora con troppa rapidità.

Presentiamo alla Statua in terzo luogo una tavola nera. Sarà quì diverso il colore, ma la resistenza sarà tuttavia la stessa, e identici tuttavia i confini dell'uno, e dell'altro; il color della mano, che andrà scorrendo sul nero, sarà ancor sempre il medesimo; la sensazione di resistenza si troverà ancor sempre al contatto di questo colore col nero; tutti i suoi sospetti precedenti potranno dunque andar sempre più rinforzandosi. Ma quello, che dee principalmente accadere, si è, che avendo provato la resistenza, da questi colori unicamente, e non avendola provata mai fuori di essi, la sensazione di resistenza con quella di tai colori deve in lei strettamente associarsi: altro passo rilevantissimo.

Troppo lungo sarebbe il riferire tutte le sperienze, che far si potrebbono presentandole di mano in mano ora gli stessi corpi, ed or altri tinti di diversi colori, e di questi corpi ora un solo, ora più al medesimo tempo. Supponiamo invece già fatte tutte queste esperienze, e vediamone il risultato totale. Egli pare in 1. luogo, che il movimento del color della mano sui confini degli altri colori, a poco a poco avvezzerà l'occhio a seguirne i contorni da se medesimo, a rilevarne i limiti, a distinguerne le

figure. 2. Che l'occhio così addeſtrato ſervirà di direzione alla mano, per ritornar facilmente ſu queſti colori ogniqualvolta ne ſarà fuori, e per paſſare dall'uno all'altro. 3. Che la ſenſazione di reſiſtenza s'andrà legando di mano in mano con quelle di tutti i colori, da cui eſſa la proverà ſucceſſivamente. 4. Che ſentendò ſempre ceſſare la reſiſtenza, quando il color della mano ſi ſtacca dall'un di queſti, e ſempre ſentendola rinnovarſi quando ritorna a toccarlo, più non dubiterà che la reſiſtenza non naſca da queſto contatto. 5. Che reſtando la mano, nel paſſare dal contatto di un colore a quel dell'altro, priva della ſenſazione di reſiſtenza ora per più, ed ora per minor tempo (*d*) comincierà da queſto a formarſi qualche nozione degli intervalli, che li dividono. 6. Che ſentendoſi obbligata ad allungare ora più ora meno il braccio, per trovare la reſiſtenza di diverſi colori, che ſiano a differenti diſtanze, comincierà a riflettere alla diverſa ſenſazione di queſto allungamento, alla diverſa figura, che prende il colore del braccio ſtendendoſi o ripiegandoſi, al diverſo tempo impiegato per arrivare al contatto; e verrà con ciò a formarſi un qualche principio della nozione delle diſtanze. 7. Finalmente, che ſentendo ſempre la reſiſtenza allor ſoltanto, che il colòr della mano ne tocca un altro; non ſentendola mai quando due altri ſi toccan fra loro; ſentendo in ſe un pieniſſimo arbitrio di mover queſto colore a piacer ſuo, non ſentendolo riſpetto agli altri; provando una ſenſazione particolare in ſe medeſima quando traſporta da un luogo all'altro queſto colore, non la pro-

van-

(*d*) *Della ſucceſſione ella potrà già aver acquiſtata la nozione. Vi. il Cap. 7.*

, allorchè gli altri cangiano in qualunque
la loro posizione relativa; trovando in se il
di stringere od allargare il color della ma-
del braccio, di fargli cangiar figura, avvi-
o agli altri, allontanarlo ec., non lo trovan-
spetto agli altri; arriverà finalmente a com-
ere che questo colore a lei medesima appar-
, e che gli altri a lei non appartengono, e
onseguenza son fuor di lei.

to questo passo, tutti gli altri son faciliss-
E' da notare però, che le prime idee, che
questo mezzo ella si formerà degli obbietti
saranno, che idee di *colori resistenti*. A co-
re, che i colori non sono che semplici qua-
legli obbietti, non arriverà se non quando in
luogo avrà riflettuto attentamente, che co-
imili fanno spesso sentire resistenze diverse in
modo, che resistenze simili nascono da diver-
ori; in secondo luogo quando avrà osservato
e altre esperienze, come le cose resistenti ol-
l colore hanno anche un tal odore, un tal
e, un tal suono, e chi in uno, e chi in al-
nodo; osservazioni, che intorno all'esistenz.
obbietti esterni, la porran finalmente in una
asione sì piena, che più alcun luogo non le
ranno di dubitarne.

uello, che intorno alla Statua siamo andati
tturando per l'unione della vista e del tatto,
Cieco nato seguirà per l'unione del tatto
altri sensi. Io non determinerò nè quali, nè
i; ma la combinazione di più d'uno al di-
imento dell'esistenza degli obbietti esteriori
ertamente indispensabile.

APPENDICE II.

RIFLESSIONI.

Sopra l'iſtinto.

L'Abito dall'Autore accennato è quello ſteſſo, che forma così negli uomini, come nei bruti ciò, che da molti con termine vago, e inſignificante ſi chiama *iſtinto*. Che la Natura per ſe medeſima nulla inſegni nè agli Uomini nè a' bruti, che ciò, che eſſi fanno talvolta con ſomma prontezza, e ſenza neppur avvederſene, ſia tutto effetto di un abito acquiſtato a forza d'eſperienza e di eſercizio, da un ſolo eſempio ſi può raccogliere baſtantemente. E' ſtata opinione comune nei tempi andati, e lo è di molti anche oggidì, che l'iſtinto ſia quello, il qual per ſe ſolo alle beſtie principalmente inſegna a fuggire i pericoli. Quindi *la Mettrie* non ebbe difficoltà di aſſerire, che poſti all'orlo di un precipizio un cagnolino ed un Fanciullo, innanzi che abbia niun di loro acquiſtata alcuna eſperienza, il primo dall'iſtinto ne ſarebbe tenuto indietro, il ſecondo ſal vi cadrebbe, perchè la natura, dice egli, tanto meno di iſtinto ha dato all'Uomo, quanto più lo ha fatto abile a perfezionare per ſe medeſimo le ſue cognizioni. Or che innanzi di aver acquiſtata niuna eſperienza il cagnolino cader vi debba egualmente come il Fanciullo, io poſſo darne pieniſſima ſicurezza. I tre cagnolini nella preced. Append. me ne hanno fornito le prove più evidenti. Fra le altre eſperienze che io ho fatto ſopra di loro, dopo due o tre giorni, che già aperti aveano gli occhj, e che

ſeb-

febbene di queſti non aveſſero ancora appreſo a ſervirſi, aveano però di già imparato a valerſi del tatto, io li poſi tutti e tre un dopo l'altro ſu d'uno ſcanno. Straſcicandoſi ſovra di eſſo giunti, che furono all'orlo, tutti e tre ne precipitarono, ſe non che ebbi la cura di raccoglierli per aria, affinchè non s'aveſſero ad offendere. Ve li rimiſi più di dodici in ſeguito; ſempre ne caddero al medeſimo modo. Volli provare puranche a laſciarli cadere a terra (l'altezza però non era, che di un piede o poco più). La prima lezione non baſtò ancora: ſolamente dopo la quinta e ſeſta caduta il dolore inſegnò loro a guardarſi dal precipizio. Giunti all'orlo dello ſcanno allora ſi ritraevano: ma tanto è lungi, che in queſto aveſſe alcuna parte l'iſtinto, che il giorno appreſſo rimeſſi ſullo ſcanno per due o tre volte ne caddero ancora. Un giovin lepre io ho pur veduto, non ha gran tempo, laſciato libero in una ſtanza, ove era acceſo il fuoco, correr ſul fuoco per prima coſa; il che fanno pur ſimilmente i cagnolini ed i Fanciulli innanzi, che abbiano appreſo, che il fuoco ſcotta. E le farfalle non veggiam noi continuamente tanto aggirarſi intorno al lume, finchè vi reſtano abbruciate? Eppur l'iſtinto dovrebbe certamente inſegnar loro ad allontanarſene. Quando pure non voglia dirſi, che la Natura abbia dato loro eſpreſſamente l'iſtinto d'andarſi ad abbruciare; di che certo poco buon grado avrebbono a ſaperlo.

Non è adunque l'iſtinto: ma l'eſperienza quella, che a' bruti egualmente, ſiccome agli Uomini, inſegna a fuggire i pericoli. Provato una volta il dolore, la ſenſazione di queſto s'aſſocia coll'idea dell'oggetto, ond'è venuto: preſentandoſi nuovamente lo ſteſſo oggetto, o un oggetto ſimile, la memoria del dolore pur ci

risveglia, e l'anima eccita prontamente nelle facoltà corporee i moti necessarj per evitarlo. Alle prime volte ella il fa avvertitamente; ma a forza di atti replicati acquista poi l'abito di farlo con tanta celerità, che pure non se n'accorge; anzi ove quest'abito si sia ella formato in un tempo, in cui non fosse peranche avvezza a tener molto conto delle sue operazioni, ella non saprà pur sovvenirsi d'averle mai imparate, e crederà poi farle naturalmente, e per istinto.

Alla debolezza, che han molti di voler pure ad ogni modo persuadere a se medesimi, e mostrare altrui di sapere, quel che non sanno, noi siam debitori di questo nome. Osservando negli Uomini e nelle bestie certe azioni di cui non sapevano scoprir l'origine, anzichè confessare semplicemente di non saperne l'origine, essi hanno amato meglio di asserire positivamente, che la natura stessa è quella, che immediatamente le insegna. Hanno creduto con ciò di fornire una nuova cognizione, e non han fatto, che accrescere al loro vocabolario una parola vuota di senso. Il dire infatti a cagion d'esempio, che la Natura è quella, che insegna alle rondini a fare il nido, o non significa nulla, o significa che la Natura ha impresso loro il modello del loro nido, l'idea de' materiali con cui debbono costruirlo, l'idea de' mezzi con cui debbbono lavorarlo, l'idea de' luoghi a cui debbono attaccarlo ec.; con che sarà necessario accordare alle rondini un'infinità di quelle medesime idee innate, che agli Uomini si sono tolte.

Due cose pertanto circa agli animali convien riflettere; 1. che alcuni di loro forniti di organi assai più dilicati de' nostri, e dotati di una celerità, per cui in brev'ora trascorrono mille luoghi, possono in poco tempo imparar mille cose, che da noi molti anni richiederebbono;

ano, come alle azioni di muoversi o di
are. Non è per tendere alle moſche un'in-
, dice *Bonnet*, che il ragno ordiſce la ſua
Ei non penſa filando, che a liberarſi d'una
a, che lo incomoda. Potrebbe forſe acca-
che dopo avere ſperimentato, che ciò pur
ova a procurarſi una facile ſuſſiſtenza, il
poi anche eſpreſſamente a tal fine. Ma
eſpio per farlo a tal oggetto converrebbe,
Natura gli imprimeſſe l'idee del cibo,
moſche, del volo, della rete, del glutine
ila, de' punti a cui attaccarle, della figura
con cui teſſerle ec. idee, che è coſa ri-
ima a ſupporre innate in un ragno.

CAPO DECIMO.

della Facoltà di ritenere le proprie Idee.

L'uſo della memoria, o ſe ſi vuole d'un ſerbatojo, ove ſi poſſan mettere dell'idee per riprenderle all'uopo, era d'aſſoluta neceſſità all'Uomo, la mente di cui è incapace di conſiderare più coſe ad un tempo ſteſſo. Per via di queſta facoltà io poſſo dire d'avere in me tutte quelle idee, che poſſo richiamare. E' vero, che gli obbietti, che le han deſtate, ſopra di me più non operano; ma baſta, ch'io poſſa ſovvenirmi di queſti obbietti, e dell'idee, che eſſi hanno eccitate, per dire, che tutte sì fatte idee ſono in me tuttavia.

Siccome però le idee non ſono, che percezioni attuali, le quali allorchè da noi più non ſi apprendono, ceſſano toſto d'eſiſtere: così il dire, che v'han delle idee tenute in ſerbo nella memoria, non ſignifica altro ſe non che l'animo ha la facoltà di richiamare le ſue antiche percezioni, e aſſicurarſi, ch'ei le ha avute altra volta.

Due mezzi molto vagliono a fiſſare vie maggiormente l'idee nella memoria; il primo è di penſarvi attentamente, il ſecondo di penſarvi ſpeſſo. Quindi preſto ſi dimentican le idee, che ſi ſono avute una volta ſola, e che più non ſi rinnovano, come veggiamo accadere a chi ha perduto la viſta nella ſua fanciullezza, che non può più de' colori formar idea.

V'hanno alcuni di memoria prodigioſa: anche le loro idee tuttavolta vanno ſcemando col tempo, e quelle eziandio, che hanno fatto ſopra di loro maggiore impreſſione. Elle invecchiano, e ſi muojono al fine; e come avviene alle antiche iſcrizioni, che il tempo va conſumando, la loro impreſſione nè più nè meno cancellaſi a poco a poco, finchè orma più non ne reſta. Le ſole idee, che ſon rinnovate col frequente ritorno degli obbietti, o delle azioni,

ni, che le producono, ſon quelle, che ſi imprimono altamente nella memoria, e che vi rimangono più lungo tempo. Tali ſono l'idee delle qualità originali de' corpi, la ſolidità, l'eſtenſione, la figura, il moto, la quiete: tali ancora le ſenſazioni, che operano quaſi inceſſantemente ſopra di noi, come il freddo, il caldo, e ſimili: tali finalmente l'idee delle proprietà, che ſono comuni a tutti gli enti, come l'eſiſtenza, la durata, il numero, ec. Tutte queſte idee e ſimiglianti di rado sfuggono dalla memoria, finchè queſta ha pur la forza di ritenerne alcuna.

La memoria ſovente è attiva, perchè ſovente ella s'adopera gagliardamente a diſotterrare, dirò così, certe idee, che parevan ſepolte; ma ſpeſſo ancora è meramente paſſiva, perchè l'idee, che non s'avevano più preſenti, o ſi riſvegliano da ſe medeſime, o ſono ſtrappate a forza dalle naſcoſte lor ſedi per la violenza di qualche paſſione.

A due difetti la memoria è ſoggetta 1. a perdere interamente le ſue idee, il che produce una perfetta *ignoranza*; 2. a trovar troppo lentamente le idee, che tiene in ſerbo, la qual lentezza quando è ſtraordinaria, diceſi *ſtupidità*. Quando all'incontro la memoria prontamente le offre, produce quello, che chiamaſi *invenzione*, *vivacità di ſpirito*, *immaginazione*.

Quello, che conoſce il paſſato, il preſente, e il futuro, e innanzi a cui tutti i penſieri degli Uomini ſono nudi e ſcoperti, ha ſenza dubbio comunicato alle intelligenze, che il ſervono immediatamente, la facoltà di vedere tutte le loro idee paſſate ſenza ſucceſſione di tempo, e ſenza che alcuna da loro mai ſi dilegui. Fin dove non porterebbe egli un Uomo ſtudioſo le ſue cognizioni, ſe vedeſſe, come veg-

gono

gono probabilmente varj ordini d'Angeli, tutte le ſue idee paſſate, e tutti i ragionamenti, che ha fatto, quaſi in un ſolo quadro, e con una ſola occhiata? Non potrebbe forſe eſſer queſta una delle cagioni, per cui la cognizione degli Spiriti puri eſſer poſſa alla noſtra di gran lunga ſuperiore?

Egli è veriſimile, che vi ſiano degli animali, che godano la facoltà di ricordarſi nel medeſimo grado, che gli Uomini. Se alcuni uccelli non riteneſſero nella loro memoria l'idea preciſa per eſempio di un'aria di flautino, potrebbon eglino, come fanno, ripeterla con tutte le ſue modulazioni?

APPENDICE

RIFLESSIONI.

Intorno alla memoria.

COntento d'aver intorno alla memoria accennati i fatti principali, l'Autore s'è aſtenuto dall'entrar punto a ricercarne le cagioni. Altri dopo di lui in queſta ricerca ſi ſono occupati; ma la coſa è tuttora oſcura e indeciſa.

Due ſono le principali difficoltà; 1. In qual modo rinnovandoſi una modificazione o una rappreſentazione avuta altre volte, l'anima non ſolo ne abbia nuovamente la ſenſazione o percezione, ma ſi accorga di averla già avuta, il che io ho chiamato *riconoſcimento*, e comunemente ſi chiama *reminiſcenza*. 2. In qual modo le paſſate modificazioni o rappreſentazioni ci ſi riſveglino, ancorchè gli obbietti che le hanno eccitate, non ci ſiano nuovamente preſenti. Intorno al primo punto la più parte de' Me-

nica, non v'ha che ſupporre, che l'impreſſione fatta ſull'anima dalle fibre moſſe per prima volta non ſia preciſamente la ſteſſa, che vi producono, quando al medeſimo moſſe per la ſeconda o terza o quarvolta. Il ſentimento, a che queſta diverſità impreſſione cagiona, è la *reminiſcenza*. " reſta a ſpiegare tuttavia, in che conſiſta a *diverſità d'impreſſione*. *Bonnet*, cercando eſto propoſito la cagion fiſica del piacere, è prodotto dalla novità. ,, Non potrebbe i, dice, conſiſtere in una certa reſiſtenza lle molecole, in un certo grado di ſtropicmento di queſte molecole le une contro ll'altre, o nello ſforzo più o men grande gli ſpiriti contro le parti ſolide delle fi. " La diverſità di impreſſione alla ſeconda terza volta ec. dovrebbe dunque eſſer poſta mancanza di queſta reſiſtenza, di quell' to, che ſi è ſentito alla prima; e l'anima ebbe avvederſi, che la data impreſſione le à ſtata fatta dal non ſentire nelle molecole

loro ſtato primiero, e le lor molecole, ſe fian moſſe nuovamente al medeſimo modo, ſoffriran preſſo a poco il medeſimo ſtropicciamento. 2. Quando alcuna diverſità pur ſi deſſe, parmi difficile, che l'anima ſe ne abbia ad accorgere sì facilmente. La viſta di un oggetto indifferente non mi fa provare niuna interna ſenſazione nè alla prima volta, nè alla ſeconda; nè io ſaprei certamente aſſerire, che al rivederlo, intanto mi ricordi di averlo veduto prima, in quanto il minore affritto delle molecole mi faccia ſentire alla ſeconda volta minor piacere, o dolore di quello, che ho ſentito alla prima. 3. Se un oggetto mi farà la ſeconda volta un'impreſſione più forte che alla prima, come ſe io ſentirò due volte lo ſteſſo odore, la prima più da lontano, la ſeconda più da vicino, a proporzione dell'urto maggiore, maggiore ſarà nelle fibre la reazione, maggiore l'affritto nelle loro molecole, maggiore per conſeguenza la ſenſazione. Io non avrei dunque ad accorgermi d'avere provata quell'impreſſione altre volte; eppure l'eſperienza mi dichiara il contrario. 4. Queſta mancanza di affritto nelle molecole, quando pur ſi conceda, potrà farmi conoſcere tutt'al più d'aver avuta la ſteſſa impreſſione altre volte, ma non già quante; laddove io ſo, che di molte io mi ricordo diſtintamente il preciſo numero. Queſte conſiderazioni inſieme con quelle, che nei ſuoi due *Saggi di Pſicologia* vigoroſamente gli oppone l'Ab. *Draghetti*, mi tengono dall'ammettere l'opinione di Mr. *Bonnet*, comunque ingegnoſa.

Io credo però, che il miſtero del riconoſcimento ſpiegar ſi poſſa più facilmente per altro modo, e ſenza ricorrere a niuna ipoteſi, a niun meccaniſmo. Incontrandoci con taluno da noi veduto altre volte, egli accade ſovente, che

ſul-

ſulle prime non lo ſappiam riconoſcere, finchè o a noi medeſimi non ſovvengano, o da altri non ci ſiano ſuggerite le circoſtanze del tempo, del luogo, della ſocietà, della occupazione ec. in cui l'abbiamo veduto. Or queſto ſolo diſcopre tutto l'arcano del riconoſcimento. Quando all'oſſervare un oggetto mi ſi preſenta la ſua immagine ſola, io poſſo averlo veduto migliaja di volte, ſarà ſempre come la prima, non ne avrò mai il minimo riconoſcimento, la minima reminiſcenza. Allora ſolo mi ſovverrò d'averlo altra volta veduto, quando inſieme colla ſua immagine mi ſi preſenti anche quella di alcuna delle circoſtanze, in cui l'ho veduto. E quale è allor la ragione della mia reminiſcenza? La ragione è ſempliciſſima. Io conoſco di aver veduto lo ſteſſo oggetto altre volte, perchè ne truovo in me duplicata, per così dire, l'immagine, perchè unita la veggo a due ſerie diverſe d'idee, l'una delle rappreſentazioni, che mi ſon fatte dagli oggetti, i quali inſieme con lui attualmente agiſcono ſovra i miei ſenſi; l'altra delle idee, che ſi riſvegliano degli oggetti, i quali ſopra ai miei ſenſi hanno agito inſieme con lui altre volte. Queſta doppia immagine, che io ho dell'oggetto, o per parlare più preciſamente queſta idea, che io in me ſento di lui oltre alla ſua rappreſentazione attuale, queſta forza che egli ha di eccitarmi oltre all'immagine di ſe ſteſſo anche l'idea di altri oggetti, che inſieme con lui mi ſono ſtati preſenti una volta, ma nol ſono attualmente, queſto traſporto che io ſo di me medeſimo, dal momento attuale al momento in cui ho avuto preſente una tal ſerie di oggetti, e il riconoſcere, ch'io ſon pure lo ſteſſo, che ho veduto l'oggetto allora, e che il veggo preſentemente: ſono i fondamenti della mia reminiſcenza. Se due

ſa-

ſaranno le ſerie d'idee, ch'egli mi deſterà, avrò la reminiſcenza d'averlo veduto due volte: ſe tre, tre volte; ſe niuna, non ne avrò reminiſcenza niuna. Due caſi però v'hanno a notarſi particolarmente. L'uno è quando l'oggetto ci divien famigliare; non ci ſi riſveglia allora niuna ſerie determinata d'idee, ma abbiamo in vece una memoria rapida e abituale, dirò così, di varie circoſtanze, in cui l'abbiamo veduto; e il riconoſcimento diventa anch'egli abituale e prontiſſimo. L'altro è, quando ne abbiamo una reminiſcenza incerta ed oſcura. Al rivedere una Perſona veduta altre volte avvien talora, che reſtiamo ſoſpeſi; ci par d'averla veduta, ma non ſappiamo aſſicurarcene. Ciò dipende da un leggier movimento, che la parte meccanica agitata attualmente comunica alle parti, che inſieme con lei ſono ſtate altra volta agitate, ma sì leggiero, che non è atto a riſvegliare niuna idea preciſa. Egli è chiaro però, che anche in queſto caſo quel principio d'oſcura reminiſcenza che abbiamo, naſce dal ſentire in noi oltre all'immagine della perſona preſente qualche altra coſa di più. Infatti tenendo dietro a queſto leggier movimento, e rinforzandolo colla fiſſazione, arriviamo ſovente a trarne alcuna idea, la qual poi baſta a riſvegliar tutte l'altre, e ad accertare la reminiſcenza. Il nome o qualche altro picciolo indizio è ſpeſſo ſufficiente a ſparger lume ſu tutto il reſto. Accade in noi, quel che ne' fuochi d'artificio, ove una picciola ſcintilla accende in un momento tutta la macchina. Speſſo però a diſpetto di tutti gli ſforzi niuna idea ci ſi riſchiara, e allora il dubbio ci reſta intero, e la reminiſcenza rimane oſcura ed incerta, ſiccome prima. Conchiudiamo adunque, che la reminiſcenza non dipende da niuna diverſità, per cui l'impreſſione ſica

dell'

lell' oggetto ſi diſtingua la ſeconda o la terza volta dalla prima, ma dipende unicamente dal riſvegliamento delle idee aſſociate. Se queſte ſi deſtano chiaramente, la reminiſcenza è chiara e certa; ſe confuſamente, confuſa: ſe non ſe ne deſta niuna, qualunque ſia l'impreſſione fiſica, la riminiſcenza è nulla. (*a*)

Or

(*a*) *Quand' io credeva la ſpiegazione preſente affatto nuova, m' è avvenuto di trovare nel ſecondo* Saggio di Pſicologia *del Sig. Ab.* Draghetti *riportati due paſſi de' Padri* Mako *e* Storchenau; *ove eſſi pure a ſpiegare il riconoſcimento ſi valgono preſs' a poco dello ſteſſo principio. L' amor proprio v'ha alcun poco perduto; ma tanto più vi ha guadagnato l' amore della verità, accreſcendomi la perſuaſione, che vero ſia ciò, che altri pure han giudicato eſſer vero; quantunque la coſa ſia ſtata da loro traveduta piuttoſto, ed accennata, che analizzata pienamente e dimoſtrata. Ma un' obbiezione fortiſſima vi ſoggiunge l' Ab.* Draghetti, *ch' io non debbo diſſimulare.* „ *In queſto ſiſtema* „ (*dic' egli*) *non ſembra renderſi la prima ra-* „ *gione ſufficiente della ſemplice ricognizione del-* „ *le idee. Perciocchè la reminiſcenza in queſto* „ *ſiſtema da ciò dipende, che oltre all' idea della* „ *coſa preſente l' anima ha la coſcienza, che in* „ *lei rinvaſi una aſſociazione, o una ſerie di* „ *idee di coſe aſſenti. Ma queſta coſcienza non* „ *può naſcere nell' anima, ove non abbia già il* „ *ſentimento della ſucceſſione, e queſto ſentimen-* „ *to non può averſi da lei, ove già non abbia* „ *il ſentimento della reminiſcenza. In queſto ſi-* „ *ſtema adunque già la reminiſcenza naſce da una* „ *coſa, che ſuppone il ſentimento della remini-*

„ *ſcen-*

Or ſe alla Statua da *Condillac* o *Bonnet* immaginata io preſenterò, quand'ella non ha ancora che il ſolo ſenſo dell'odorato, una roſa; indi ceſſata la ſenſazione di queſta le offerirò un

„ ſcenza medeſima “. ſecondo la ſpiegazione, ch' io ho data, non è il ſolo rinnovamento delle idee aſſociate quello, che mi fa conoſcere d' aver avuto altra volta preſente l' oggetto; che attualmente ho dinanzi; ma il rinovamento della ſteſſa idea di queſto oggetto, il vedermene avanti, per così dire, una doppia immagine, l' una congiunta alla ſerie delle idee paſſate, l'altra alla ſerie delle impreſſioni preſenti. Ma ciò non toglie, che io non debba già avere il ſenſo delle ſucceſſioni, e non debba ſaper diſtinguere l' immagine preſente dalle immagini rinnovate. Che la reminiſcenza pertanto ſupponga già il ſentimento della ſucceſſione, non può negarſi. Io non credo però, che anche dall' altra parte il ſentimento della ſucceſſione richiegga neceſſariamente quello della reminiſcenza. Veggo ſu d' una tavola una melarancia; vien uno a poſarvene una ſeconda, ne veggo due; vien un altro a poſarvene una terza, ne veggo tre: oppure veggo una melarancia, ho la percezione della ſua figura e del ſuo colore; la fiuto, mi s' aggiugne la ſenſazione dell' odore; la guſto, mi ſi aggiunge quella del ſapore. In amendue i caſi ho prima una ſola impreſſione, poi due, poi tre. Il ſentimento della ſucceſſione mi deve naſcere neceſſariamente. Egli è chiaro però, che queſto ſentimento qui non dipende da alcuna idea rinnovata, ma dalla ſemplice addizione di nuove rappreſentazioni o modificazioni a quelle, che ognor mi continuano.

in garofano, appreſſo un gelſomino, poſcia una roſa nuovamente ec., ma ſempre in modo, che una ſenſazione ſia ſpenta interamente, prima che l'altra ſottentri, onde niuna poſſa coll'altra legarſi; avrà mai la Statua la reminiſcenza d'alcuno di queſti odori? I due inſigni metafiſici teſtè citati, ſembrano aver creduto di sì. Per accennate ragioni io tengo per fermo, che non avrà mai reminiſcenza niuna, e che ogni ſenſazione per lei ſarà ſempre come la prima.

In qual modo, al rinnovarſi di una impreſſione l'anima ſi accorga di averla già avuta, parmi ſpiegato abbaſtanza. Ben più difficile a ſpiegare è il ſecondo punto, cioè, come una impreſſione attuale riſvegli l'impreſſioni paſſate. Io non rammenterò nè le cellette, ove le idee ſi vanno ad appiattare, e da cui sbucano poi nuovamente al biſogno; nè i ſigilli, con cui s'improntano nel cerebro, e ove l'anima corre a rileggerle quando le aggrada; nè i ſolchi, o le piegature che nel cervello ſi fanno, e che vi durano coſtantemente ec. Spiegazioni sì vaghe non meritan di trattenerviſi. L'Abb. di *Condillac* nel *Saggio ſull' Origine delle Umane Cognizioni* dice ſcambievolmente, che le idee ſi legano le une colle altre per modo ignoto, e per modo ignoto l'une l'altre riſvegliaſi ſcambievolmente: nel *Trattato delle Senſazioni* moſtra di credere con *Elvezio*, che il moto eccitato una volta nelle fibre, continui ſempre: ma come poſſa egli durare per molti anni, e ſenza che l'anima ſe ne avvegga, non è sì facile a concepire. *Bonnet* più di tutti si è occupato nel ricercare il meccaniſmo della memoria. Egli dice, che le fibre, dal moto di cui riſultano le ſenſazioni, comincian tutte le une colle altre; che quando un oggetto ha fatto impreſſione ſopra una fibra, laſcia in eſſa una tendenza a muo-

verſi nuovamente al medeſimo modo ; che in conſeguenza di queſto , ſe ella verrà agitata da una fibra vicina , ella ſi moverà a quel modo determinato , e riſveglierà nuovamente la idea dell' oggetto ; che all' incontro le fibre , le quali non hanno ancora ſentite le impreſſioni degli oggetti , non avendo ancor ricevuta quella determinata tendenza al moto , non eſſendo ancora ſtate dagli oggetti montate a quel modo determinato per lo ſcotimento delle fibre vicine , o non ſi moveranno , o il loro moto non deſterà alcuna idea . Ma in qual modo poi un numero così grande di fibre , quante ricchieggonſi non ſolo per tutte le impreſſioni poſſibili , ma per ogni grado , com' egli vuole , di queſte impreſſioni , comunichin tutte quante le une colle altre (che tutte debbono comunicare o immediatamente o mediatamente , potendo ogni impreſſione riſvegliare la memoria d' ogni altra di qualunque genere , che ſiaſi provata altre volte al medeſimo tempo) ; in qual modo il moto dell' une paſſi nelle altre , qual ſia queſta tendenza al moto , che acquiſtano dopo la impreſſione degli oggetti , per cui in qualunque maniera ſian dopo agitate dalle fibre vicine , ſi debbano ſempre muovere in quella determinata foggia , e riſvegliare le idee degli oggetti corriſpondenti , al contrario innanzi di aver ſofferta la loro impreſſione , dalle fibre vicine non abbiano ad eſſer moſſe giammai , o ſe il ſono , niuna idea mai non abbiano ad eccitare : ſono arcani , che reſtano tuttavia ſepolti in una perfetta oſcurità .

Un' ipoteſi io m' era formata una volta . Conſiderava le fibre ſenſibili come altrettanti ſottiliſſimi tuboletti penetrati da un fluido agiliſſimo , tutti comunicati fra loro a maniera di finiſſima rete , ma chiuſi pel lungo da varj ſtra-

ti

li ai nodi, che veggiam nelle canne. Con ipoteſi pareami ſpiegar tutto il meccaniſmo eno della ſenſazione, che dalla memoria famente. Quando un obbietto fa impreſſiora di alcuna parte, diceva io, premendo a ſenſibile in cui agiſce, obbliga il fluido tto a ſcorrere al luogo di eſſa. Spinto eſta preſſione il fluido rompe gli argini a via ritrova, e dal ſuo moto all'anima icato naſce la *ſenſazione*. Se due o più i operano contemporaneamente ſu varie arie correnti ſi eccitano; rotti gli oſtacotrivi, queſte correnti ai punti riſpettivi ione ſi vengono ad incontrare, e s'aprorettanee comunicazioni ſcambievoli. Quemunicazioni coſtituiſcono ciò, che chia*ſſociazione di idee*. Occorrendo, che uno eſti obbietti dopo qualche tempo agiſca nente ſulla fibra corriſpondente, il fluido contenuto partecipa il ſuo moto ancor a , che è nelle fibre, con cui la comunie è già ſtata aperta, e ſi deſtano anche aſſociate. Ciò forma il meccaniſmo della *ſenza*; oſſia il modo, con cui all'occadi una impreſſione ſi eccitano anche le aſſociate, quantunque i loro obbietti non ao attualmente ſu i ſenſi. Nelle fibre, che anno ancor ſofferta l'impreſſione eſterna, il non potrà comunicarſi, perchè gli argini

zione tra varie fibre, il moto passa agevolmente dall'una all'altra. Ecco come per varie concatenazioni sovente si corre da un'idea a mille altre disparatissime. Varj altri fenomeni della memoria io veniva a questo modo agevolmente spiegando. Ma una difficoltà importantissima m'ha fatto conoscere finalmente, che l'ipotesi mia non era altro che un sogno. Ho voluto ad ogni modo accennarne alcuna cosa, perchè la sua semplicità potrebbe per avventura servire a taluno come di un' immagine, a cui riportare più facilmente i principali fenomeni della memoria per contemplarli così con più comodo riuniti in un sol punto di vista.

Quello adunque che abbiam di certo, si è, che le impressioni avute congiuntamente, o al tempo stesso, o con una successione non interrotta, s'associano fra di loro, e fra di loro risvegliansi scambievolmente. In qual maniera ciò facciasi, egli è difficile, che accuratamente si giunga mai a sapere. E' da desiderarsi un' ipotesi verisimile, che tutto spieghi con sufficiente chiarezza, e non soggiaccia a difficoltà. Questa non s' è peranche trovata, ch' io sappia, ma non è impossibile.

Resta or solo ad osservare, che *Locke* attribuisce alla memoria, come pur nota l' Abate di *Condillac*, assai più forza, ch' ella non ha. Le idee non si risvegliano, che per via d' associazione. Quindi non è in poter nostro il richiamare quandochessia quelle, che più ci aggrada. Se all'occasione d'una idea noi bramiamo di richiamarne alcun'altra, come allorquando parlando d'una Persona vogliam sovvenircene il nome, altro non facciamo, che procurare di eccitare il moto nelle fibre comunicanti, qualunque sia la comunicazione. Se questo si desti subito, come *sovente* avviene, nella fibra a cui è annessa l'idea desi-

desiderata, ella presentasi prontamente; se prima si desta in altre fibre, come avvien pure non di rado, altre idee diversissime prima di lei ci si offrono; se nella fibra, che si vorrebbe il moto, mai non si desta, come pur qualche volta succede, dell' idea desiderata noi siam costretti a restar senza.

CAPO UNDECIMO.

Della facoltà di distinguere le proprie idee, e di alcun' altre Operazioni dell' Anima.

UN' altra facoltà dell' Anima è quella di discernere, o distinguere le proprie idee. Da questa facoltà dipende l' evidenza e la certezza di moltissime verità, e di quelle medesime ancora, che si credono innate. Perciocchè la chiarezza loro non nasce da altro, che dalla facilità, che ha l' anima di discernere a prima vista le relazioni, che passano fra l' idee, che le compongono.

Il saper ben distinguere le proprie idee fin nelle minime lor differenze si è ciò, che forma l' evidenza e la chiarezza del raziocinio. Non bisogna confondere questa *aggiustatezza di giudizio, e di raziocinio* con ciò, che chiamasi *vivacità d' ingegno*. Questa non è altro, se non la prestezza e la varietà, colla quale s' uniscono delle idee, che per qualche lieve rassomiglianza sono atte a somministrare delle piacevoli immagini. Laddove il giudizio è all' incontro sempre occupato a distinguere accuratamente nelle idee ogni differenza comunque piccola, e non lascia nulla addietro per non cadere in errore. Perciò l' ingegno, e il giudizio non sono, che assai di rado, andar fra loro d' accordo.

Se ſi vuol dunque aver delle idee chiare e preciſe, ſi debbon diſtinguere con ogni poſſibile eſattezza. Poſta queſta precisione, non ſi correrà riſchio di confonderle o d'ingannarſi, quand'anche gli obbietti le offriſſero ai ſenſi diverſamente, ed in diverſi incontri.

Un'altra operazione, che l'anima eſercita ſu le proprie idee, è quella di confrontarle tra loro riſpetto alla loro eſtenſione, al loro grado, al loro tempo, e al loro luogo. Queſta operazione, come ſi vede, è il fondamento di tutte le *relazioni*. Non pare, che le beſtie godano di queſta facoltà in un grado troppo eminente. Perciocchè ſe vi ha qualche ragione per credere, che elle abbiano molte idee diſtinte, non ve ne ha meno per aſſicurare, che elle non poſſono comparare le loro idee, che per rapporto ad alcune apparenze ſenſibili. La potenza di paragonare delle idee generali, ſi può congetturare veriſſimilmente, che nelle beſtie non ſi ritruovi.

Il *comporre le proprie idee*, oſſia l'unirne molte ſemplici in un ſol tutto è un'altra operazione dell'anima, alla quale pure io riferiſco quella *di eſtenderle*; vale a dire, d'unirne varie inſieme della medeſima ſpecie, e formarne una ſola; come dall'unione di varie unità ſi forma l'idea di una dezzina; d'una vemina ec. Quì pure le beſtie ſono agli Uomini di gran lunga inferiori. Ricevon eſſe, e ritengono molte idee compoſte; è vero. Un cane tiene a memoria la voce del ſuo Padrone: l'accordo. Ma egli è probabile, che queſti ſiano piuttoſto indizj, che gli fan riconoſcere il Padrone, che un'idea compoſta, la quale unendo le qualità ſemplici del Padrone egli ſteſſo ſi ſia formata.

Un'altra operazione d'anima finalmente è quella d'*aſtrarre* le idee, e formar così dell'*idee generali* rappreſentative di molte coſe particolari.

Do-

Dopo aver ricevute molte idee ſemplici fra lor differenti, ella ne ſepara tutto ciò, che le fa eſſere differenti le une dalle altre, come le circoſtanze di tempo, di luogo ec., e non le conſidera, che per quella parte, in cui tutte ſi raſſomigliano: ſomiglianza, per cui eſſe o tutte quelle, che ſi conoſcono in appreſſo della medeſima natura, ſi dicono della *medeſima ſpecie*. Niente è più neceſſario per compendiare le idee. Queſta potenza di formar delle idee generali è quella, che principalmente coſtituiſce la ſuperiorità degli Uomini ſopra le beſtie. Pare, che elle ragionino ſopra gli obbietti particolari; ma nulla pruova, che formin giammai delle idee generali.

Il difetto di uno *ſcemo* conſiſte nell'eſſer privo di qualcuna delle facoltà, di cui ho parlato, o nell'averle poco attive e vivaci. Quello di un *pazzo* nell'aver idee collegate dell'idee di lor natura incompatibili, e nel prendere queſt'idee sì mal congiunte per verità reali. Il pazzo s'inganna nè più nè meno di colui, che ragiona giuſto, ma ſopra *falſi* principj: e per conſeguenza un Uomo ſavio, che unisce idee incompatibili, e che ragiona ſopra di eſſe, può eſſere così pazzo per queſta parte, come quelli che ſtanno negli ſpedali. Il pazzo adunque unisce delle idee incompatibili, e forma con ciò delle propoſizioni moſtruoſe e ſtravaganti, ſulle quali tuttavia ſpeſſe fiate ragiona giuſtamente; ma lo ſcemo nè ſa formar propoſizioni, nè ragionare.

CAPO DUODECIMO.

Delle idee compleſſe.

L'Anima è aſſolutamente paſſiva, ſiccome ho già provato, quando riceve qualche idea ſemplice ſia per la ſenſazione, ſia per la rifleſſione: ma diviene attiva, quando per mezzo di varie operazioni veramente le va combinando. Le principali tra queſte operazioni ſono 1. l'unir molte idee ſemplici in una ſola: così ſi formano l'*idee compleſſe*. 2. Il rappreſentarſi due idee ó ſemplici o compoſte, e collocandole una preſſo all'altra, conſiderarle tutte e due nel medeſimo tempo ſenza però unirle inſieme, e così s'acquiſtan l'idee delle *relazioni*. 3. Il ſeparare una o più idee da quelle, con cui eſiſtono realmente unite: e così ſi formano le idee *aſtratte e generali*. Io farò ora qualche rifleſſione ſul primo di queſti atti della mente, e parlerò poi degli altri due al loro luogo.

L'idea *compleſſa* è un'idea compoſta di molte altre, come quelle d'*uomo*, d'*armata*, di *bellezza*, di *gratitudine*. Queſte idee compleſſe ſono di due maniere. Altre ſono un compoſto d'idee ſemplici, gli archetipi delle quali eſiſtono realmente nella natura, come l'idea di qualche ſoſtanza. Altre ſono compoſti formati dall'Anima ſteſſa, come le idee della *gratitudine*, della *menzogna* ec.

Per la facoltà di ripetere le proprie idee, e unirle inſieme l'Uomo può diverſificare e moltiplicare quaſi all'infinito gli obbietti de' ſuoi penſieri: ma non può ricevere niuna idea ſemplice, che per mezzo della ſenſazione e della rifleſſione. Le idee delle qualità ſenſibili non gli *poſſon* venire, ſe non per l'azione degli obbietti

eſterni

esterni su de' suoi sensi; e le idee delle operazioni dell' anima se non per ciò, che sente in se medesimo. Ma poi ch' egli ha adunato un certo numero d'idée semplici, ha la potenza d'unirle, e di produrre dell'altre idee, che prima non aveva.

Di qualunque maniera sieno composte le nostre idée, e comunque grande ne sia il numero e infinita la varietà, si possono tuttavia ridurre tutte a tre generi, cioè i *modi*, le *sostanze*, e le *relazioni*.

E primieramente io chiamo *modi* quelle idee complesse, che sebben composte non rappresentan però alcuna cosa, che si supponga esistere per se medesima, ma si considerano semplicemente come dipendenze o affezioni delle sostanze. Tali sono le idee significate dalle parole *triangolo*, *gratitudine* ec. Che se io adopero qui il termine di *modo* in un senso un po' diverso da quello, in cui suole usarsi, prego il Leggitore a perdonarmene la libertà: in un discorso ove ci scostiamo dalle nozioni ricevute comunemente, egli è necessario il formar nuovi termini, o impiegare gli antichi in una significazione un po' nuova; e quest' ultimo spediente in simili occasioni è forse il più tollerabile.

Questi modi son di due sorti. 1. Alcuni non sono, che combinazioni d' idee semplici della medesima specie senza mescolanza di alcun' altra idea, come una *dozzina*, una *ventina*, che non son altro se non idee d' altrettante *unità* raccolte insieme. E' a questi io dò il nome di *modi semplici*, perchè son chiusi nei limiti d'una sola idea semplice, 2. Ve n' han degli altri, che son composti d' idee semplici di diversa specie, come l' idea della *bellezza* (1),

(1) *Vedi l' Appendice.*

che è un'unione di colori e di fattezze, che piacciono alla vista; l'idea del *furto*, che è il toglier segretamente una cosa senza il consenso di quegli a cui appartiene. E questi io li chiamo *modi misti*.

II. Le idee delle *sostanze* sono composte d'idee semplici, che si suppongon rappresentare dalle cose particolari e distinte, sussistenti per se medesime. L'idea confusa della sostanza generale tiene il primo luogo in questa composizione. Io formo per esempio, l'idea dell'*Uomo*, unendo all'idea della sostanza di genere quella di una certa figura colla potenza di moversi, di pensare, e di ragionare.

Le idee delle sostanze sono similmente di due maniere. Le une ci rappresentano le sostanze singolari, in quanto esistono separatamente l'une dalle altre, come l'idea d'un *uomo*, d'una *pecora* ec. Le altre ci rappresentano più sostanze singolari unite insieme, come di un'*armata*, o d'una *greggia*, e queste *idee collettive* di più sostanze unite insieme, formano anch'esse una idea così unica e sola, come è quella di un uomo e della unità.

III. Le idee delle *relazioni* consistono nel paragone un idea con un'altra, paragone, il qual fa, che la considerazione di una cosa racchiuda in se la considerazione d'un'altra. Noi tratteremo per ordine di ciascuna di queste tre differenti spezie di idee.

PPENDICE.

ANALISI DEL BELLO.

A bellezza da *Locke* accennata, non è che
quella, la qual conviene ad un volto. Sot-
un punto di vista più generale io prenderò
ad esaminar questo nome, e a ricercare qual
a vera natura universale del *Bello*. Molto da
i è stato scritto su questa materia. L'articolo
dell'Enciclopedia, e la Prefazione del Sig.
ney al *Traitè du Beau* del P. *Andrè* un co-
o catalogo ci tessono e degli Scrittori su que-
punto, e delle loro opinioni. Ma sebben
le sien molte e varie, non sembra però, che
na ci dia una nozione esatta e compiuta del-
era natura del *Bello*.

comincio ad osservare, che questo termine
si applica se non alle cose, che sono atte a
arci una rappresentazione. Quelle che ci de-
una semplice modificazione, ne sono affatto
ise. Si dice bello un *colore* ed un *suono*:
da niuno non s'è detto bello nè un *odore*
n *sapore*. Il bello dunque deve consistere in
rappresentazione. Ma non ogni rappresenta-
e è bella qualor ci disgusti, ella anzi si dice
ta. Il *bello* adunque deve consistere in una
resentazione piacevole.

r è da vedere qual cosa richieggasi, per-
una rappresentazione sia piacevole. Ogni
izio degli organi corporei, dice il Signor
Pouilly (*Theorie des Sentimens agreables*)
non gli indebolisca (io aggiungnerò pure,
non gli *offenda*) è un piacere. La *luce* adun-

que è i *colori* ci offriranno una rappresentazione tanto più bella, quanto questa sarà più viva, senza offendere, nè indebolire la vista. Quindi è di fatti, che gli *oggetti* tanto più belli ci ci appajono, quanto son meglio illuminati; perciò più belli i *diafani* che gli *opachi*, e tra questi più belli i *lisci* che i *ruvidi*: i *colori* tanto più belli si dicono, quant' han più di luce, vale a dire quanto meno tendono all' oscuro; e nella serie de' colori dal *violetto* ascendendo infino al *rosso* il bello va sempre appunto crescendo, perchè sempre cresce la luce. Il *nero*, in cui la luce è minima, è il men bello di tutti. Il *bianco*, ove la luce è massima, se non è riputato il più bello, egli è forse o perchè la sua medesima soverchia luce offende l' occhio, come avviene a chi guarda lungamente la neve, o perchè essendo egli troppo comune, per questo titolo è meno apprezzato.

Oltre all' esercizio degli organi corporei, segue il Sig. di *Pouilly*, anche ogni esercizio delle facoltà dell' animo che non le affatichi, è un piacere. Una rappresentazione adunque sarà tanto più dilettevole, e in conseguenza più bella, quanto maggior numero di idee o d' immagini ci offrirà ad un tempo solo, e quanto più facilmente si potran tutte ad un tempo solo dall' animo concepire. Questa diffatti è l' altra sorgente e la più copiosa del bello. La *varietà* congiunta all' *unità* non è bella che per questo titolo. La *regolarità*, la *proporzione*, l' *ordine*, la *simmetria* non formano il bello che per la stessa ragione.

Quel che s' è detto del *bello visibile*, è applicabile facilmente anche al *bello musicale*. Un *suono* preso isolato tanto è più bello, quanto esercita più dolcemente l' organo dell' udito.

Una

ſucceſſione di ſuoni, la quale forma la *melodia*, e una unione di ſuoni contemporanea, che è riſpetta l'*armonia*, ſon tanto più belle quanto maggiore varietà di relazioni facili apprenſibili ci preſentano. Se vi s'uni *eſpreſſione*, cioè l'imitazione o de' feno naturali, o dei caratteri delle paſſioni, il ſi fa tanto maggiore, perchè maggior nu di rappreſentazioni viene ad offrirſi al tem ſfio.

oltre a questo *bello*, che può dirſi *fiſico*, ha d'un'altra ſpecie, che *metafiſico* può rſi, e che s'incontra o nelle opere d' o, e può chiamarſi *bello intellettuale*, o azioni morali, e può dirſi *bello morale*. o bello conſiſte anch' egli in una rappre ſione piacevole; ma poco o nulla dipende ſercizio degli organi corporei, e quaſi dipende invece dall' eſercizio delle facol ll'animo, eſercizio, da cui elle non ſia faticate. Quindi è, che un'*orazione*, un , una *ſtoria*, un *trattato* o *ſiſtema*, o *ma ice*, o' *politico* ec. tanto più belli ſon ri coſì nelle parti, come nel tutto, quan aggior numero d' *idee*, d' *immagini*, o *ſazioni* ci preſentano, cioè quanto più no le facoltà dell'anima, e quanto più ente apprenſibili colla ſemplicità, colla za, e coll' ordine ce le rendono, cioè o meno affaticano le ſteſſe facoltà dell' eſercitandole. Un'*azione morale* per la e medeſima tanto è più bella, quanto è *rande*, cioè quanto maggiori idee di vir preſenta, quanto è più *rara*, cioè quan nuove ci rieſcono queſte idee, quanto è *ficile*, cioè, quanto più queſte rappreſenta ſono accreſciute dall'idee degli oſtacoli ſu

Da qualſivoglia parte adunque ſi miri il *Bello*, non è mai altro fuorchè una rappreſentazione piacevole, rappreſentazione cioè, la quale o eſerciti vivamente gli organi corporei ſenza offenderli, o eſerciti vivamente le facoltà dell'animo ſenza affaticarle, o faccia al medeſimo tempo e l'uno e l'altro.

ANALISI DEL BUONO.

Sì' ſtretta è la relazione, che han fra loro il *Bello* ed il *Buono*, che io ſpero non abbia eſſer diſcaro, che all'analiſi dell'uno ſoggiunga quella dell'altro.

Come il *Bello* conſiſte in una rappreſentazione piacevole, così in una piacevole modificazione conſiſte il *Buono*. Perciò gli *odori*, i *ſapori*, il *calore*, il *freſco*, la *morbidezza* ec. ſono le qualità fiſiche, a cui queſto termine più particolarmente s' attribuiſce: e quando anche il *ſuono* ſi dice buono, tale ſi chiama riguardo alla modificazione che ne produce, non alla rappreſentazione che n'offre. Ma in quella guiſa, che ai colori ſi chiamano belli anche i corpi, ſu cui ſi veggono; così oltre a queſte modificazioni buoni ſi chiamano anche gli oggetti, da cui ci ſono eccitate. Quindi buono ſi dice un *profumo*, buono un *frutto*, buona una *ſtufa*, buono un *morbido letto* ec. Il coſtume di chiamar buoni gli oggetti, da cui ci vengono le modificazioni piacevoli, fa, che queſto termine ſi traſporti anche a quelli, da cui le modificazioni piacevoli non ci vengono immediatamente, ma mediatamente. Il perchè buono ſi chiama un *albero* che produce buon frutto, buono il *terreno* che queſt'albero ben alimenta, buona la *pioggia* ed il *ſole* che ben ſecondano queſto terreno ec.

Tut-

i gli oggetti che ci procurano le cose,
ci vengono le modificazioni piacevoli, si
no *oggetti utili*. Ma utili si dicon pur
, che giovano a ripararci da una modifi-
: molesta. Perciò anche a questi il termi-
buono si trasferisce; onde buona si chiama
natura, una *trincea*, una *rocca*, che da'
i ben ci difenda; e per la stessa ragione
puranche un *Soldato*, un *Capitano*, un
le; così buona una *medicina*, che il mal
ta, o ci scemi, e per conseguenza buono
lico, che opportunamente l'ha ordinata.
ente tutto ciò, ch'è utile a produrci in
ique modo un qualche comodo o vantag-
o a toglierci un qualche danno, o disagio,
anch'egli per la stessa ragione si chiama
. Laonde buono un *orologio* che ben segni
, buono un *Avvocato*, che ben sostenga le
ragioni, buono un *libro*, che insegni cose
buona un'*azione*, che a noi o a' nostri fi-
a giovevole, e buono finanche un *colore*,
o si considera come durevole, e tale però
pedirci il dispiacere di vederlo smontare in
tempo, o la spesa e l'incomodo di rinno-

tutto ciò è manifesto, che il nome *Buono*
gine non significa altro se non quello, che
a produrci una modificazione piacevole, o
pedircene una molesta, e che a niuna cosa
attribuisce, se non per qualche relazione
ssima o rimota a questo oggetto.

sviluppo esatto e minuto di tutte queste
ichiederebbe un lungo trattato; a me basta
ra di averne accennati i principj fondamen-

CAPO DECIMOTERZO.

Dei Modi ſemplici, e primieramente di quelli dello Spazio.

DEe prima oſſervarſi in generale, che le modificazioni di una idea ſemplice ſono così diſtinte nell' animo, come le modificazioni di due idee le più oppoſte. *Due* è così differente da *tre*, come il *colore azzurro* dal *calore*. Tratterò quì in primo luogo delle modificazioni ſemplici dello *Spazio*.

Noi acquiſtiamo l'idea dello ſpazio, che è una idea ſemplice, per via degli occhj, e del tatto. Lo ſpazio ha più nomi; è chiamato *diſtanza* quando ſi conſidera la ſua lunghezza come limitata da due corpi; *capacità* quando ſi conſidera riſpetto alla ſua lunghezza, larghezza, e profondità; il nome di *eſtenſione* s'applica allo ſpazio in qualunque maniera ſi conſideri.

Eſſendo ogni differente lunghezza una modificazione dello ſpazio, ne ſegue, che l'idee di sì fatte lunghezze ſono idee altresì di differenti modificazioni dello ſpazio. Tali ſono le idee d'un *pollice*, d'un *piede*, d'un *braccio*, d'uno *ſtadio*, e di tutte le altre miſure note. Quando uno s'è renduta famigliare l'idea d'alcuna di queſte miſure, ei può ripeterla dentro ſe ſteſſo quanto egli vuole, ſenza riferirla a neſſun corpo. Quindi ſi può immaginare un piede, un braccio, uno ſtadio anche fuori di tutto il mondo corporeo; e moltiplicando queſte miſure per via di continue addizioni ſenza trovarvi mai fine, ſi forma l'idea dell'*immenſità*.

Si forma l'idea d'un'altra modificazione dello ſpazio, conſrontando tra loro l'eſtremità della ſuperficie d'un corpo, e queſta ſi chiama

figu-

figura. Si ſcopre ella col tatto ne' corpi che maneggiare ſi poſſono, o colla viſta di quelli, di cui non ſi apprendono ſe non cogli occhj l'eſtremità. Ciò ſi fa in queſto modo: ſi oſſerva da prima, ſe le loro eſtremità ſon terminate da linee rette, che formin degli angoli diſtinti, o da linee curve che non formino alcun angolo: e appreſſo ſi conſideran queſte linee nel rapporto, che han fra loro in tutte le parti dell' eſtremità o del corpo, o dello ſpazio.

L' idea del *luogo* è un'altra modificazione dello ſpazio. Queſta idea conſiſte nel riferire la poſizione e la diſtanza d'un corpo a qualche punto fiſſo e determinato. Diffatti non credeſi, che un corpo cangi di luogo, finchè non s'appreſſa, nè s'allontana dai punti, ai quali ſi è per noi riportato. Ed ecco perchè non ſi può avere idea del luogo dell'Univerſo, comechè s'abbia del luogo di ciaſcuna delle ſue parti. Egli è perchè non ſi ha idea d'alcun ente fiſſo determinato, eſiſtente di là da' ſuoi confini. Il dire, che l'Univerſo è in qualche luogo, non è altro ſe non dire, ch'egli eſiſte. Qualche volta nondimeno il termine di *luogo* o di *ſito* ſi prende per lo ſpazio, che occupa ciaſcun corpo: e in queſto ſenſo ſi può dire, che l'Univerſo è in un luogo.

CAPO DECIMOQUARTO.

Della Durata, e delle ſue Modificazioni Semplici.

VI ha un'altra ſpecie di diſtanza o di lunghezza, l'idea di cui non ci viene ſomminiſtrata dalle parti permanenti dello ſpazio, ma dai cangiamenti continui della ſucceſſione, le cui parti continuamente periſcono. Queſta è quella che ſi chiama *durata*, e i ſuoi modi ſem-

ſemplici ſono tutte le diverſe parti, di cui noi abbiamo idee diſtinte, come le *ore*, i *giorni*, gli *anni*, ec.

L'idea della *ſucceſſione* ſi forma coll' oſſervare la ſerie continua d'idee, che ſi ſuccedono l'una all'altra nell'animo noſtro, mentre vegliamo. Io lo provo da queſto, che dal momento in cui ceſſano le noſtre idee di ſuccederſi, come avviene nel ſonno, noi non abbiamo più percezione neſſuna nè di ſucceſſione, nè di durata. In fatti la diſtanza fra il momento, in cui ci ſiamo addormentati, e quello, in cui ci deſtiamo, è perduta per noi affatto. Ma ſe accade dormendo, che qualche ſogno ci preſenti varie idee ſucceſſivamente, noi abbiamo per tutto quel tempo una percezione e della durata, e della ſua lunghezza. Per queſto io non credo di troppo avanzarmi dicendo, che un Uomo che veglia, non s'avvedrebbe d'alcuna ſucceſſione di tempo, ſe gli foſſe poſſibile di fiſſarſi invariamente in una ſola idea; almeno mi ſi accorderà, che l'Uomo non ſi accorga di tutto il tempo, che paſſa, mentre egli medita ſu qualche coſa con una ſeria applicazione.

S'ingannano dunque coloro, i quali penſano, che l'idea della ſucceſſione s'acquiſti colle oſſervazioni fatte ſul moto. Baſta conſiderare, che il moto medeſimo non eccita nell'animo noſtro l'idea della ſucceſſione, ſe non in quanto vi eccita una ſerie continua di idee differenti l'una dall'altra. Di maniera che noi non potremmo neppur conchiudere, che un corpo, il quale attualmente è in moto, ſi muova, ſe il ſuo moto o il ſuo continuo cangiamento di luogo non produceſſe in noi una continuazione coſtante di idee ſucceſſive. Oltre ciò, quando uno penſa, non conoſce egli la ſucceſſione delle

le sue idee, ancorche non s'accorga di verum moto?

Di quì è la ragione, che dei moti troppo lenti non ci avvediamo, Perciocchè i cambiamenti di luogo non possono in noi eccitar nuove idee, se non dopo intervalli assai lunghi. Lo stesso è de' corpi, che si muovono troppo rapidamente: l'impressione, che fa il lor rapido moto sopra de' nostri sensi, non è abbastanza distinta per produrre nella nostra mente una continuazione d'idee successive. Perciò un corpo, che si muove in giro in minor tempo di quel che bisogna alle nostre idee per succedersi l'una all'altra, non par, che si muova, ma rassembra un cerchio fermo ed immobile. (1)

Noi chiamiamo durata in genere la distanza, che è fra tali altre parti della successione, e chiamiamo durata di noi medesimi la continuazione delle nostra esistenza. Un *istante* è una porzione di durata, che occupa quel solo tempo, in cui un'idea è nell'animo: nell'istante perciò non vi ha successione. La durata, in quanto è distinta in certi periodi, si chiama *tempo*. Egli misurasi per le rivoluzioni diurne e annue del Sole, siccome quelle che sono costanti, regolari, supposte eguali tra se, (2) e facili ad essere osservate da tutti gli Uomini.

Ma

(1) *V. l'Analisi dell'umano intelletto n. 32.*

(2) Supposte, *perchè realmente non sono sempre eguali. In alcune stagioni dell'anno il giorno (computato da un passaggio all'altro del Sole sopra lo stesso Meridiano) è maggiore, in altre minore. Quindi è che gli orologj i quali si regolano sul tempo Solare medio, paragonati col tempo Solare vero, ora accellerano, ora ritardano. Il massimo accelleramento, che è di 14.*

40^{cc}.

Ma non è già neceſſario, che il tempo ſi miſuri per via del moto. Qualunque apparenza coſtante, periodica, e che a noi ſembri dividere la durata in iſpazj eguali, può egualmente ſervire a regolare gli intervalli del tempo, come qualunque altro mezzo. Suppoſto che il ſole, il quale io conſidero in un perfetto ripoſo, ſia ſucceſſivamente illuminato, ed eſtinto per dodici ore, e che nello ſpazio di un' annua rivoluzione la ſua chiarezza creſca e ſcemi per gradi, in queſta ſuppoſizione le ſue apparenze ſervirebbero a miſurare le diſtanze della durata egualmente, che il ſuo moto regolare. L' agghiacciamento periodico dell' acqua potrebbe ſervire al medeſimo uſo, come pure il ritorno regolare di qualche fiore o di qualche animale in tutte le parti della terra. Infatti diceſi, che certa nazione dell' America conti le ſue Stagioni dalla partenza, e dal ritorno regolare di certi uccelli.

L' Uomo dopo l' acquiſtata l' idea d' una miſura di tempo, come quella d' un' *ora*, d' un *giorno*, d' un *anno*, può applicarla per miſurare la durata di ſe medeſimo, e dell' altre coſe in quel tempo ancora, che egli non penſa a nulla: può miſurare per eſempio il tempo, che paſſa mentre egli dorme: può immaginare ancora qualunque durata ſenza badar punto all' eſiſtenza del Sole. Ciò è facile egualmente, che l' applicare l' idea d' un piede, o d' un braccio a diſtanze concepite di là dai confini del mondo. Per la medeſima ſtrada, con cui acquiſtiamo l' idea del tempo, acquiſtiamo quella ancora dell'

eter-

40″., *accade verſo agli* 11. *di Febbrajo; il maſſimo ritardamento, che è di* 16′. 14″., *verſo al principio di Novembre.*

eternità: perciocchè la formiamo moltiplicando all'infinito una misura di tempo, di cui già abbiamo l'idea.

Per la qual cosa egli è evidente, che le idee della durata, e delle sue misure nascono e dalla *riflessione*, e dalla *sensazione*.

1. Osservando, che le nostre idee si succedono costantemente le une alle altre, e che dileguandosi una, sottentra un'altra in suo luogo, noi formiamo l'idea della *successione*.

2. Osservando la distanza fra le parti di questa successione, formiamo l'idea della *durata*.

3. Osservando i periodi supposti eguali e regolari di qualche esterna apparenza, formiamo l'idea di certe *misure della durata*, come i *minuti*, le *ore*, i *giorni*, i *mesi*, gli *anni*, i *secoli*.

4. Ripetendo queste misure di tempo quante volte ci aggrada, immaginiamo della durata eziandio colà, dove niente nè dura, nè esiste attualmente: in questo modo noi anticipiamo su l'avvenire, e misuriamo la durata di *domani*, dell'*anno prossimo*, ec.

5. Aggiungendo certe misure di tempo senza immaginare di sì fatte addizioni alcun fine, formiamo l'idea dell'*eternità*.

6. Riflettendo sopra qualche parte di questa durata infinita, in quanto ella può essere misurata per certi periodi, acquistiamo l'idea di ciò, che si chiama *tempo* in generale.

CAPO DECIMOQUINTO.

Relazioni fra la Durata, e lo Spazio.

Ciò che è il luogo rispetto allo spazio, il tempo lo è riguardo alla durata. Perciocchè siccome il luogo è una porzione dell' immensità, così il tempo una porzione dell' eternità: e siccome il tempo serve a determinare la posizione relativa degli enti finiti e reali nell' infinità della durata: così pure il luogo serve a notare la posizione relativa de' medesimi enti nello spazio infinito. Si danno due significazioni diverse ai termini di tempo, e di luogo.

I. La parola *tempo* nel suo uso ordinario indica quella porzione della durata infinita, che consiste coll'universo, e che si misura dal moto dei gran corpi, che lo conpongono: in questo senso si deve intendere in quelle frasi: *avanti tutti i rempi, quando non vi sarà più tempo*. Medesimamente quella di *luogo* si prende per quella porzione dello spazio infinito, che occupa questo mondo materiale: in questo senso sarebbe meglio chiamarlo *estensione*, che luogo. Per l'accennata idea del tempo si misura la durata particolare di tutti gli enti corporei: siccome per quella del luogo si determina la loro situazione e estensione particolare.

II. Qualche volta la parola *tempo s'* adopera per significare certe porzioni della durata infinita, considerate anche prima dell'esistenza del mondo. Così, secondo il *Periodo Giuliano*, noi immaginiamo 764. anni innanzi alla creazione. E similmente la parola *luogo* talvolta indica uno spazio nel vuoto infinito, il quale noi concepiamo potere contenere un corpo d' una dimen-

sione

ſione determinata, benchè nol contenga attualmente.

CAPO DECIMOSESTO.

Del Numero.

L' Idee de' numeri ſi formano unendo inſieme molte unità. I modi ſemplici de' numeri, che ſono i varj loro compoſti *due*, *tre*, *cento*, *mille* ec. ſono i più diſtinti, che noi conoſciamo. Poichè ciaſcun numero è così diſtiuto da quello, che più gli ſi accoſta, come da quello, che n' è più lontano: *due* per eſempio è sì diſtinto da *tre*, come da *mille*. La medeſima facilità di diſtinzione è difficile a ritrovarſi negli altri modi ſemplici. Quanto è difficile, per eſempio, che noi abbiamo idee diſtinte ſulla differenza di due corpi, che ſiano quaſi eguali? Quindi è, che le dimoſtrazioni ſopra i numeri ſaranno ſempre d' un uſo più ampio, e d'una maggiore chiarezza, che le dimoſtrazioni ſopra l' eſtenſione.

Queſta chiarezza dipende dall' avere a ciaſcuna modificazione de' numeri, oſſia a ciaſcun numero, che pur dall'altro non diſti, che per una ſemplice unità, fiſſato un nome particolare: ſenza queſto nome (che non ſi può fiſſare ciaſcuna modificazione dell' altre idee, perchè elle non ſono così preciſamente determinate, come quelle de' numeri), egli ſarebbe difficile di non cadere nella confuſione: come avviene diffatti a quegli Americani, che non avendo alcun nome diſtinto pei numeri, che oltrepaſſano il *venti*, ſono coſtretti di moſtrare i loro capelli, quando parlano d' una moltitudine conſiderevole. Per ben contare è neceſſario adunque.

1. Che

1. Che ben si conosca la distinzione fra due numeri che non differiscan tra se, che per la sottrazione, o l'addizioni d'un'unità.

2. Che si sappiano e i nomi di tutti i numeri dalla unità infino a quello, in cui il calcolo vuol terminarsi, e l'ordine preciso, con cui si succedono. Dove manchi o l'una o l'altra di queste cognizioni, tutti i calcoli possibili non riusciranno a nulla, o non si potrà avere, che un'idea vaga di moltitudine.

CAPO DECIMOSETTIMO.

Dell' Infinità.

NOn si può meglio scoprire l'idea dell'infinità, che esaminando a quali cose s'attribuisca, e come si formi. Or è indubitabile, che il *finito*, e l'*infinito* si riguardano come modificazioni della quantità, o si attribuiscono principalmente alle cose, che hanno parti capaci del più e del meno, come lo *spazio*, la *durata*, e i *numeri*.

Quindi è, che a Dio s'attribuisce principalmente, perchè egli è eterno ed immenso. La sua potenza, la sua sapienza, la sua bontà, e gli altri suoi attributi, che a parlare esattamente si dovrebbono dire *inesauribili*, non possono esser chiamati infiniti, se non figuratamente, Noi non abbiamo idea di questa loro infinità, che riflettendo al numero, e alla estensione de' loro atti e de' loro obbietti, i quali si concepiscono da noi sì estesi, e in sì gran numero, che sovranzano e sovranzeran sempre tutte le nostre idee di estensione e di numero, quand' anche le moltiplicassimo per una infinità di numeri moltiplicati fra lor senza fine. Io non decido quì della maniera, con cui si trovano in

Dio

quelli attribuiti. Un essere sì perfetto di tropp-
go spazio sorpassa tutto quello, che si può
pire dal nostro limitato intendimento. Io di-
o, che questa è la maniera, con cui i suoi
ati si concepiscon da noi; e queste sono le
che noi abbiamo della loro infinità. Vedia-
ra, come l' animo nostro arrivi all' idea dell

uno che ha l' idea di qualche spazio d' una
ezza determinata, come d' un *piede*, d' un
, d' uno *stadio*, può raddoppiare, tripli-
questo spazio colla mente, e sì procedere
e innanzi senza trovar mai fine delle sue
oni. Per questo mezzo egli acquista l' idea
o *spazio infinito*, o dell' *immensità*, sic-
acquista quella d' una *durata infinita* o
eternità, col ripetere senza fine l' idee d'
unghezza determinata di tempo. Or dall'
appunto di queste ripetizioni senza fine, che
possiam fare entro di noi d' uno spazio o
tempo determinato, nasce l' idea dell' *infi-*

dirà forse taluno: se si giugnesse all' idea
infinità per via d' una ripetizione senza fine
proprie idee, non si attribuirebbe l' infini-
che all' idee della *dolcezza* e della *bianchez-*
che si possono replicare così facilmente e
entemente, come quelle dello *spazio* e del-
urata? Io rispondo, che le sole idee del-

oggi in un altro pezzo, la mia idea della bianchezza non viene a crescere punto. Che se a un grado maggior di bianchezza n'aggiugniamo un minore, in luogo d'aumentarla l'andiamo allora diminuendo.

Fa d'uopo distinguere diligentemente l'idea dell'infinità dello spazio o de' numeri da quella d'uno spazio o d'un numero infinito. Perciocchè noi concepiamo bensì la prima, non essend'altro, che il supporre aver fatto la mente una moltiplicazione senza fine d'una grandezza determinata di durata o di spazio; ma la seconda è impossibile a concepirsi, poichè sarebbe un supporre, che la mente avesse attualmente finita questa moltiplicazione senza fine: il che implica contraddizione.

CAPO DECIMOOTTAVO.

D'alcuni altri Modi Semplici.

S*Drucciolare*, *rotolare*, *strisciare*, *saltare*, *girare*, e altri termini somiglianti indicano certe modificazioni del moto, di cui si hanno idee assai chiare. Si potrebbe pensare lo stesso delle idee di *celerità* e di *lentezza*; ma siccome si misurano paragonando il tempo collo spazio, io le riguardo come idee composte, che comprendono *tempo*, *spazio*, e *moto*.

Le modificazioni semplici de' *suoni* sono pure diversissime: ciascuna sillaba articolata, ciascuna nota d'un'aria è una modificazione particolare del suono.

Le modificazioni de' *colori* non sono in minor numero. Alcune son conosciute sotto il nome di *colori capitali*, altre sotto quello di *degradazioni* o *sfumamenti* di questi medesimi colori. Ma siccome di rado s'uniscono de' colo-

colori, senza che la figura vi abbia parte, come avviene nelle pitture, nelle stoffe ec.: così le unioni de' colori per lo più appartengono ai *modi misti*, comprendendo insieme l'idea della figura. Tali sono l'idee dell'*arco baleno*, della *bellezza* ec.

Tutti i *sapori* e tutti gli *odori* composti sono pure altrettante modificazioni delle idee semplici, che si hanno pel gusto e per l'odorato. Ma siccome non abbiam nomi sufficienti per esprimerle, me ne rimetto alle riflessioni ed alla esperienza de' Leggitori.

CAPO DECIMONONO.

Delle Modificazioni del Pensiero. (1).

LA prima idea, che si presenta all'anima quando riflette sopra se stessa, è quella del *pensiero*: e si hanno idee così distinte delle sue diverse modificazioni, come s'hanno d'un cerchio, o d'un quadrato.

Quando l'azione degli obbietti esterni sopra gli organi nostri cagiona una percezione in noi, ella è *sensazione*. Quando un'idea ritorna alla mente, senza che l'obbietto, che l'ha prodotta, operi novellamente su i sensi, ella è *reminiscenza*. Se l'anima la cerca nella sua memoria, ove dopo qualche sforzo la truova, è *raccoglimento*. Se vi si applica, e fissa sopra attentamente, è *contemplazione*. Se la lascia ondeggiare, per così dire, entro di se, senza che l'intelletto vi faccia attenzione, e vi si fermi, e ciò,

(1) *V. ciò, che di queste modificazioni si è detto nell' Analisi dell' Umano intelletto.*

è ciò, che si chiamasi *vaneggiamento*. Allorchè si riflette sopra le idee che si presentano da se medesime, e si registrano quindi nella memoria, è *attenzione*. Se l'animo si fissa sopra un'idea con molta applicazione, e la penetra da tutte le parti, e non sa staccarsene malgrado mill'altre idee, che vengono a frastornarlo, è *studio*, o *contenzione di spirito*. Il *sonno*, quando non è accompagnato da niun *sogno*, chiude la scena, e pon fine ai pensieri e alle loro modificazioni. Il *sognare* poi non è altro, che aver dell'idee, senza che ci siano suggerite nè da alcun obbietto esterno, nè da alcuna causa nota, e senza che siano nè scelte, nè determinate in alcun modo dall' intelletto. (2).

S'osservi quì di passaggio, che poichè l'anima può formarsi varj gradi nell'intension di pensare, e ora fissarsi attentamente su le sue idee, ora lasciarle trascorrere, come avviene talvolta, senza badare a nessuna, e poichè il sonno ogni idea le toglie, ne segue troppo chiaramente, che il pensiero è una azione, e non già l'essenza, dell'anima. Perciocchè se egli ne fosse l'essenza non cesserebbe mai d'essere, come fa, al sopravvenire del sonno, e non sarebbe, com'è, suscettibile del più e del meno.

AP-

(2) *V. l'Appendice.*

APPENDICE

RIFLESSIONI.

verno ai SOGNI, *ai fenomeni de'* SONNILOQUI *e dei* SONNAMBOLI, *e al* DELIRIO, *e alla* PAZZIA.

Hi poteſſe ſpiegare le cauſe meccaniche del riſvegliamento delle idee, ſpiegherebbe pur elle de' ſogni. Nell'ipoteſi, ch'io m'era for-ata (*Append. al Cap.* 10.) queſta ſpiegazione pur faciliſſima. Ove nel ſonno o per qual-e ſituazione incomoda, o per alcun urto, che evaſi nel voltarſi, o per alcun rumore eſter-, o per qualche interno moto venga premuta emente alcuna fibra ſenſibile, il fluido in lei tenuto per lei ſcorrendo alle fibre, con cui aperta la comunicazione, parteciperà il ſuo to; tutte l'idee pertanto anneſſe a queſte fibre ecciteranno; e noi avremo de' ſogni. La man-za, in cui ſiamo di mezzi opportuni, onde noſcere l'intima natura e diſpoſizione delle fi-e ſenſibili, e di quelle ſpezialmente del ce-ro, farà probabilmente, che il vero mo-, con cui l'idee rinnovanſi così nella ve-ia come nel ſonno, per lungo tempo ancora i ſia ignoto. Qualunque ei ſia però, io oſo cre-ere, che dall'accennato non abbia ad eſſere mol-diverſo.

Le ſtravaganze de' ſogni ſon quelle, che più rprendono, e più eccitano la curioſità di ſco-irne l'origine. Sebbene però anche in queſta rte io non abbia ancor veduta niuna ſpiega-ne, che pienamente m'appaghi, non la re-o tuttavia difficiliſſima. Sì fatte ſtravaganze

non dipendono da alcuna differenza che v'abbia nel risvegliamento meccanico delle idee: o noi dormiamo o siamo desti, queste risvegliansi alla medesima foggia. La sola differenza si è, che nel secondo caso l'anima dirigendo deliberatamente la sua attenzione, la fissa su quelle idee soltanto che hanno relazione coll'oggetto primario, intorno a cui attualmente è occupata, e lasciando svanire le altre, mette nella successione delle sue idee un cert'ordine. Laddove nel primo non essendo l'attenzione deliberatamente diretta, ella è rapita tumultuariamente or dall'una or dall'altra idea, e si formano quindi successioni d'idee mostruosissime. Ciò tanto è vero, che ogni qual volta l'attenzione non è diretta dall'anima avvertitamente, noi proviamo le stesse stravaganze anche mentre siam desti; e sogniamo per così dire cogli occhj aperti. Quante volte in quei momenti, che chiamansi di *distrazione*, non ci troviamo noi in mezzo a idee disparatissime, senza saper nemmeno talvolta trovarne il filo, o tornando indietro scoprir le tracce, per cui vi siamo arrivati? Quelli, che diconsi *castelli in aria*, non sono pure comunemente che altrettanti sogni. Ma questi sogni fatti vegliando per ordinario son brevi, poichè l'esterne impressioni frequentemente richiaman l'animo dalle sue distrazioni, e l'attenzione rimenano agli oggetti, che attualmente operano sopra de'sensi; allorch'io leggo un libro, a cagion d'esempio, ben può avvenire, che o qualche sensazione estranea, o qualche idea presentatami dal libro stesso mi portino altrove l'attenzione, e mi faccian sognare per qualche tempo; ma o la vista del libro medesimo, che ho dinanzi, o una forte impressione, che altronde mi venga, ben *presto mi* riscuoteranno dal mio sogno, e alla

let-

lettura incominciata richiameranno l'attenzione. Che se avverrà pure talvolta, che questi sogni sian lunghi, per lo più sarà l'anima stessa, che vi si abbandonerà volontariamente, e perciò siccome accorgendosene di quando in quando ella dirigerà in qualche parte l'attenzione, così riusciran essi eziandio più ordinati, che non sono i veri sogni fatti dormendo.

Questi medesimi però hanno talora un cert' ordine; e v'ebbe, chi seppe anche sognando far delle lunghe operazioni di Aritmetica e d'Algebra. Ciò avviene, quando una delle idee che si risvegliano, a se principalmente rapisce l'attenzione, e se ne rende per così dire padrona: questa non segue allora se non l'idee, che alla prima più da vicino appartengono, e alle altre non riguardando le lascia svanire di mano in mano, che si presentano.

Non è perciò maraviglia, se ne' Sonniloqui e ne' Sonnambuli si veggon talvolta delle operazioni, e si odono de' ragionamenti così ordinati, come se retti fossero da una attenzione deliberata. Un *Religioso Domenicano* s'è qui reso celebre in questa parte da alcuni anni. La diligente relazione, che il P. M. *Domenico Pino* dello stess' Ordine ne ha pubblicato nel 1770. ce lo presenta come uno de' più singolari, che mai si sieno veduti in questo genere. Due cose in lui mi sorpresero principalmente al leggerne la descrizione accennata. L'una, che la sua *Persona dormiente*, dirò così, paresse determinata a quel tempo solo, ch'egli avea passato nel Secolo. Se parlandosegli, dice il P. „ *Pino*, si chiami con nome di *Abate*, e dis- „ corrasi delle cose avvenutegli quand'era Se- „ colare di Torino, ovvero i discorsi si diriz- „ zino a quell'epoca, ei risponde sì a tuono, „ che pare svegliato. Ma se gli si parli di ciò,

„ che gli è avvenuto dappoichè egli è Religio-
„ ſo , e ſ' interroghi , dove ha fatto il Novi-
„ ziato , ſe gli piace il Convento delle Gra-
„ zie (*dove ſoggiornava allora*) ſe gli gradiſce
„ la Città di Milano , ec. per eſſo lui , dirò
„ così , ſi fa notte , per eſſo noi ſi cala il ſipa-
„ rio , e ſpariſcon le ſcene . O riſponde , che
„ ſiam' de' bei pazzi , mentr' egli non s' è mai
„ neppure ſognato di renderſi Frate , e che non
„ ha mai veduto Milano , ma che vi ſi vuol
„ recare ; oppure ſi ammutoliſce , diviene ſtupi-
„ do , e pare che ſiaſigli dato l' oppio come a
„ peſci . " (*pag.* 63.) L' altra , che ſvegliato
non aveſſe la minima reminiſcenza di ciò , che
avea fatto dormendo , addormentato nuovamente
ſi ricordaſſe di ciò , che nel ſonno altre volte
gli era accaduto . „ Se gli ſi replicherà , dice
„ lo ſteſſo Autore , il diſcorſo tenuto altre vol-
„ te dormendo , e ſe gli ſi dirà , che quel Fo-
„ reſtiere dell' altro giorno è ritornato per fargli
„ viſita , toſto ſe ne riſovviene , e legando un
„ ſonno coll'altro dà tutti i ſegni di averne una
„ chiariſſima rimembranza " (*pag.* 68.) „ Gli
„ ſi inſegnò , dice egli altrove , da una Perſo-
„ na un' aria teatrale , in cui vi era un paſ-
„ ſo conſimile a quello d' un' altra che appre-
„ ſo avea aſſai giorni prima dormendo . Se ne
„ avvide egli toſto , e diſſe : *Il paſſo di queſt'*
„ *aria egli è ſimile a quallo della tal altra* ;
„ e ripetendoli amendue e confrontandoli inſie-
„ me fece ſtupire , che lo Scolare dormien-
„ te avvertito aveſſe una coſa , che avverti-
ta non avea il Maeſtro ſvegliato " . (*pagina*
87.)

Queſti due fenomeni mi deſtarono la curioſità
di cercarne la ragione , e parvemi pure di aver-
la trovata . Che il Sonniloquo , dopo che era
ſvegliato , più non ſerbaſſe memoria alcuna di
ciò ,

ciò, che dormendo avea fatto, io così il concepiva. Abbiamo già osservato (*Append. al Cap. 10.*) che l' idee non si risvegliano se non per via d' associazione. Ora se noi ci sovveniamo de' nostri sogni, egli è perchè ci destiamo durante il loro corso o sul fine di essi, dimodochè la catena delle idee avute nel sonno s' attacca con quelle, che abbiam nella veglia, e dall' une alle altre possiam salir facilmente. Il Sonniloquo, di cui parliamo, non si svegliava all' incontro che difficilmente, e dopo che la scena era chiusa affatto. „ Benchè lo Studente, „ dice il sovra citato P. *Pino*, faccia delle „ operazioni dormendo, che sembra svegliato, „ pure lo svegliarnelo realmente è stata a prin„ cipio difficilissima impresa . . . Se gli misero „ attorno (*i suoi Compagni*) e tentarono tut„ te le maniere possibili per iscuoterlo. Final„ mente a forza di grida, d' urti, di scosse, „ che continuarono per una buona mezz' ora, „ alla fin fine svegliossi, e restò l' Uomo il più „ confuso del Mondo ". (*p.* 17.) Essendo in lui dunque la catena delle idee avute nel sonno interrotta affatto, e non congiunta per niun anello all' idee della veglia, pareami non dovesse far maraviglia, che da queste a quelle ei non potesse salire.

Ma intorno a questa spiegazione alcun dubbio mi mosse ciò, che lo Storico riferisce in appresso. „ Si è poi, dice egli (*p.* 18.) tro„ vato il modo di svegliarnelo dolcemente. Ba„ sta dirgli che si pulisca il volto e gli occhj, „ mentre gli ha alquanto cisposi, ch' egli andan„ do a trovare il catino, e tergendosegli as„ sai volte coll' acqua fredda tra non guari „ tempo si desta, benchè resti alquanto balor„ do ". Or se nell' atto ch' ei si lavava, gli Attori desti avessero sempre continuata seco la

Scena incominciata infino al ſuo pieno riſvegliamento, l'idee del ſonno con quelle della veglia avrebbero potuto unirſi, e l'impoſſibilità che in lui ſcorgevaſi non oſtante di ſalire da queſte a quelle, nella maniera accennata più non ſi ſarebbe potuta ſpiegare.

Su queſto dubbio, per accertarmi del fatto, io ſon ricorſo a chi fu (3), come dice il P. Pino, il motor principale di queſta macchina dormiente: ed ho avuto il piacer d'intendere, che la catenna delle idee reſtava ſempre diſfatti pienamente interrotta. Come il Giovane provava pena grandiſſima al vederſi ſorpreſo nel ſuo Sonnamboliſmo, quand'egli incominciava a lavarſi, gli aſtanti un dopo l'altro ſi ritiravano, o il laſciavano ſolo, o ſe alcuno reſtava, cheto rimaneaſi finchè ei ſi foſſe ſvegliato, e facea poi viſta d'eſſer capitato ſolamente in quell'iſtante. Si provò anche talvolta a continuare i diſcorſi: ma appena ſentita la impreſſione dell'acqua fredda ſu gli occhj (impreſſione per lui sì forte, che quando ſi cominciò le prime volte a ſpruzzarnelo, ei ſi diede a menar pugni e calci dicendo, che tratto gli avevan de'ſaſſi) queſta gli rompea per ſe ſola tutta la catena delle idee ed egli s'ammutoliva. Non vi può dunque eſſer più dubbio, che la mancanza di una concatenazione fra le idee del ſonno, e quelle della veglia non foſſe il motivo, per cui deſtato più non aveſſe memoria di quanto avea fatto dormendo.

Queſta ſpiegazione più facilmente conduce a ſpiegare pur l'altra parte, vale a dire, come ei veniſſe legando un ſonno coll'altro, e nell'uno

(3) *Il P. Lettor* Veneroni.

uno si ricordasse di ciò, che nell' altro avea fatto: imperciocchè, mentre avviata si era in lui nuovamente quella serie d'idee, per cui egli credevasi tuttavia vivente nel secolo, ed in Torino, rinnovandosegli, per valermi del secondo esempio, la fisica impressione della stessa voce del supposto Maestro di canto, dello stesso stromento onde il canto si accompagnava, dello stesso atto di prendere da lui lezione, della stessa, o d'una simile arietta, è manifesto, che risvegliarsi dovea puranche l'idea dell'arietta cantata altre volte nelle medesime circostanze; e ciò posto, non è maraviglia, se trovandovi un passo simile, abbia saputo riconoscerlo, ed accennarlo.

Intorno al primo fondamento, io dubitai, che le interrogazioni risguardanti il suo Stato Religioso gli si facessero sempre dopo, che la sua immaginazione era già similmente montata sulle idee appartenenti allo Stato Secolare. Or in tal caso è troppo chiaro, che essendo le interrogazioni circa a Milano, ed al Convento delle Grazie disparatissime dalla sua attuale supposizione, egli o doveva crederle come fatte a tutt' altri, e non rispondere, o tacciare di pazzo chi gliele andava facendo. Io congetturai, che se alcuna volta da queste domande si fosse incominciata la scena, la sua immaginazione allora sarebbesi montata diversamente, e avrebbe a queste così risposto, come faceva alle altre. Io volli adunque informarmi anche su questo punto, ed ho trovato infatti di non essermi opposto male nelle mie congetture. Il suo sonnambolismo cominciò da forti convulsioni, in mezzo alle quali fu udito più volte chiamar *Giovanni*. Si seppe, che questo era il nome di un Servidore, ch'egli aveva avuto in Torino, di cui forse le convulsioni me-

deſime gli riſvegliavano meccanicamente il nome e l' idea . Si provò a fingere il Servitore preſente , e a riſpondere ; e ſi vide , ch' ei ſecondò le riſpoſte . Si preſe quindi il partito per farlo entrare in diſcorſo di ſuppor ſempre , che foſſero il Servidore , o il Fratello , o perſone di ſua conoſcenza a que' tempi quelle che con lui favellaſſero . Non ſi cominciò , che aſſai tardi , a cangiar regiſtro , e allora fu , che interrogato di primo ſlancio ſu coſe appartenenti al ſuo Stato Regolare , cominciò pure a riſpondervi , come lo ha toccato pur anche lo ſteſſo R. *Pino a. pag. 65.* dicendo „ dopo però parve , che „ alcuna volta ſi ſia ricordato d' eſſere Religioſo “ e più chiaramente nell' *Appendice pag. 6.* „ Di preſente però entra agevolmente in diſcor„ ſi relativi allo Stato ſuo di Regolare ; ciò „ che difficilmente ſi potea altre volte ottene„ re. “

Gli altri fenomeni in lui oſſervati convengon moltiſſimo con quelli , che in altri Sonnamboli ſi ſon veduti , e col principio del riſvegliamento meccanico delle idee , parmi , che ſpiegare ſi poſſano facilmente . Egli è a queſto propoſito da notare in primo luogo , che nel ſonniloquio ei fu , dirò così , ammaeſtrato , e perfezionato a poco a poco . A principio non ſi vedeano in lui , che gli indizj d' un Uomo gagliardamente convulſo ; occhj ſtralunati , ſpuma alla bocca , digrignamento di denti , contorſioni frequenti . Le convulſioni gli riſvegliavano vivamente qualche idea , conſeguenza di cui era il balzar di letto , il farſi a paſſeggiare , e il proferire qualche parola fra ſe . Interrogato da altri non dava ſegno di ſentir nulla ; e ciò probabilmente perchè la ſua attenzione occupata dalle idee , che aveva attualmente preſenti alla immaginazione , non badava punto alla leggiera impreſ-

ſio-

ſione di poche parole, che non aveano con queſte idee niuna relazione. Quando nell' atto ch' egli chiamava il Servidore, e che avea fiſſa dinanzi l' idea di lui, uno ſi fece a riſpondergli come ſe foſſe deſſo, egli cominciò allora ad udire le altrui parole, o piuttoſto a preſtarvi attenzione, perchè relative alla ſua idea attuale. Da queſta all' idee dello ſtato d' Abate, in cui trovavaſi a que' tempi, del Fratello col qual conviveva, degli ſtudj a cui applicavaſi, dell' avvocatura cui il Fratello eſercitava ec. il paſſaggio era faciliſſimo. Quindi ai diſcorſi relativi a queſte materie, perchè analoghi all' idee, che l' immaginazione gli riſvegliava, ei poteva agevolmente preſtare attenzione, o piuttoſto queſti agevolmente potevano a ſe chiamarla, e l'udito frattanto in lui veniva eſercitandoſi. In ſulle prime però a pochi di queſti ſteſſi diſcorſi ci riſpondeva, e le riſpoſte eran confuſe. A miſura, che le concatenazioni d' idee intorno a queſti ſoggetti in lui s' andavano coll' eſercizio moltiplicando, le riſpoſte intorno ad eſſi venivan facendoſi ancor più pronte, e più chiare, infino a tanto che giunſe a ragionarne così ſpeditamente e ſeguitamente, come farebbe un Uom deſto. Che l' analogia di tai diſcorſi colle ſue idee attuali foſſe quella, che ad eſſi il rendea ſenſibile, o che ad eſſi determinava la ſua attenzione, egli è chiaro da queſto, che ſe altri nel tempo ſteſſo gli gridava fortemente all' orecchio per riſvegliarlo, ei non dava ſegno di ſentir punto, nel qual caſo a lui accadeva ciò, che a noi interviene, quando ſiamo immerſi in una profonda applicazione, o ciò che di Archimede abbiam riferito nella *Nota* 1. al *Cap.* 9.

Eſercitato l' udito ſi cercò pure d' eſercitargli la viſta; ed anche in queſta a poco a po-

co

eo ſi giunſe a ſegno da fargli leggere qualunque ſcrittura, farlo giuocare a tarocchi, fargli cuocere ed appreſtare la cioccolata ec. (*V. l' Append. del P. Pino*). A principio egli non dava indizio di veder punto, benchè ſi ſteſſe cogli occhj aperti; poichè gli oggetti preſenti non avendo relazione all'idee ch'egli aveva nell'animo, non invitavano punto la ſua attenzione. Si cominciò ad intereſſarlo con oggetti relativi alle idee interiori, e a queſti egli pure cominciò a preſtare attenzione ed a vederli. Non ſi potè però giugnere ſe non dopo aſſai tempo ed eſercizio, ad avvezzarlo anche in queſto perfettamente. E ſiccome circa all'udito, mentr'egli intendeva diſtintamente anche fatti a voce baſſa i diſcorſi, che avean rapporto alle ſue idee interiori, non udiva punto i rumori anche più grandi, che ad eſſe non appartenevano: così circa alla viſta, nell'atto ch'era giunto a ſaper diſtinguere i caratteri anche minuti d'una ſcrittura relativa agli attuali ragionamenti, che gli ſi faceano, non diſtingueva punto, e non moſtrava pur di vedere infiniti altri oggetti benchè grandiſſimi, che gli ſtavan d'attorno.

Il tatto, come il ſenſo più diffuſo, e quello, le impreſſioni di cui ſon continue, e in un Sonnambolo le più intereſſanti, è quello pure, in cui più preſto egli s'è eſercitato. A queſto innanzi che cominciaſſe a vedere, egli era debitore della franchezza, con cui girava da un luogo all'altro. Che però anche in queſto egli abbia dovuto fare una ſpecie di ſcuola, da ciò è manifeſto, che da principio egli urtava frequentemente quando in una porta, quando in un muro, che indotto in un luogo ignoto anche in appreſſo, non ſapea nè ticonoſcerſi, nè dirigerſi opportunamente, che ſpeſſo vedeaſi in ſulle prime andar taſtando o colle mani o coi piedi i luoghi ove

tro-

trovavasi. Dopo un lungo esercizio ne' luoghi noti, egli arrivò a passeggiare anche cogli occhj bendati quasi colla medesima sicurezza, come un Uomo desto passeggia ad occhj aperti.

La ragione di ciò è quella stessa, per cui veggiamo de' Ciechi ne' luoghi, ove han piena esperienza, girare liberamente, e francamente. Col lungo esercizio di andar vagando per un dato luogo, l'Uomo viene ad acquistarne una pratica abituale, sicchè partendo da un punto per recarsi ad un altro, abitualmente sa prenderne la direzione, dai passi che fa ne misura presso a poco abitualmente la distanza, si volge quindi o si piega ove è bisogno, sale e scende le scale, passa le porte ec.; urta talvolta, e questi urti, con una attenzione momentanea e fuggitiva, servono a fargli riconoscere il sito ove si trova, e rinnovar la direzione. A tener questa frattanto, e a fuggire gli inciampi o i precipizj, il piè e la mano son quelli, che abitualmente l'ajutano, e l'istruiscono. Quante volte non ci accade egli nelle campagne di andare per sentieri stirettissimi e tortuosi senza errar mai, spezialmente ove fiansi frequentati più volte, benchè la mente frattanto sia distratta da mille pensieri, e gli occhj vadan vagando continuamente d'intorno in mille parti, o sian fissi su di una lettera o d'un libro? Or troppo è chiaro, che in questi casi non è la riflessione nè l'occhio che ci dirigga, ma il piede stesso e l'abitudine. Insinchè il piede si sente sotto lo stesso piano, si segue direttamente il suo cammino; quando stendendosi oltre al margine del sentiero incontra un rialzo o un abbassamento, ei si ritrae sul sentiero medesimo, e sovra di esso continua: così noi spesso arriviamo a far lunghissimi tratti, seguendone tutte le sinuosità e i ri-

ripiegamenti ſenza neppure avvedercene. Con queſto principio io non duro gran fatica a concepire, come ſi ſian veduti de' ſonnamboli girare ſul cornicione delle Chieſe, o ſul margine de' tetti ſenza cadere. Se nell' atto che noi paſſeggiamo ſovra il ſentiero anzidetto, guidati dal piede ſteſſo unicamente, veniſſe la terra a profondarſi dai lati, ed a laſciare il ſentiere iſolato, ſenza che noi ce ne avvedeſſimo, queſto non turberebbe punto il noſtro cammino, e noi ſaremmo nel caſo di un Sonnambolo che paſſeggia d' intorno a un cornicione, o al margine di un tetto. Ben ne ſaremmo turbati orrendamente, ſe di queſto accidente improvviſo ci avvedeſſimo. Sottentrando allora la riſleſſione all' abitudine, e traendo ſeco lo ſpavento, ci farebbe perdere e la direzione, e l' equilibrio, e noi verremmo a precipitar ſenza ſcampo; come appunto ſi narra di qualche Sonnambolo che ſvegliato da una malaccorta pietà ſull' orlo d' un precipizio, confuſo dallo ſpavento e dalla ſorpreſa non ſeppe più reggerſi, nè dirigerſi, e vi cadde.

Le impreſſioni de' ſapori e degli odori ſon quelle, che il noſtro Sonnambolo ha dato ſegno di ſentir meno di tutte le altre. Queſto ſteſſo però dimoſtra, che appunto non le ſentiva, perchè l' attenzion ſua non era ad eſſe baſtantemente determinata dalla ſerie delle ſue idee attuali. Perciocchè in fatti avendo una ſera chieſta egli ſteſſo una preſa di tabacco ed attrattala, diè chiaro indizio d' averne avuta una piena ſenſazione, poichè diſſe: *queſto sì ch' è tabacco miglior del mio*, e ne volle altre preſe (*P. Pino pag. 62.*); altronde noi ſappiamo, che lo *Staffier Vicentino*, di cui parla il P. *Calogerà* nel *Tom. 24. de' ſuoi Opuſc.* da Sonnambolo mangiava, beveа, e tirava tabacco

fre-

frequentemente, e il Sonnambolo riferito nell' *Encielop.* avendo chiesto un bicchier d' acqua vite, e sentito darsi dell' acqua semplice, la riconobbe, la rifiutò, e chiese la prima con più istanza.

I fenomeni principali del maraviglioso Sonnambolo, di cui finora abbiam ragionato, e de' Sonnamboli in generale, sembranmi dal fin quì detto bastantemente spiegati. Le osservazioni e le sperienze furono fatte sopra di lui con somma sagacità e destrezza. Una sola cosa io bramerei che diligentemente si ritentasse, cioè di continuare con lui i discorsi, e le pruove su gli altri sensi infino a tanto ch' ei si destasse, dimodochè la catena delle idee avute nel sonno potesse unirsi con quelle della veglia. A tal fine però sarebbe necessario il lasciare, ch' ei si svegliasse gradatamente da se stesso. Io son persuaso, ch' egli si sovverrebbe allora de' suoi sonniloquj, come noi ci sovveniamo de' nostri sogni, e noi potremmo forse averne la Storia da lui medesimo: Storia, che sarebbe certamente una delle più interessanti.

A tal congettura, oltre a ciò che n' ho detto innanzi, mi conferma l' esempio di due Persone eh' io conosco, le quali per una febbre violenta avendo sofferto un lungo e forte delirio di più giorni, calmata questa gradatamente, e rientrate gradatamente in se stesse, distintamente seppero riferire tutto ciò che nel delirio avevan fatto, e le ragioni che a ciascuna cosa le avean mosse. Or che il *delirio* non sia altro fuorchè una specie di sogno, e di sonniloquio, dal fin quì detto si può raccogliere abbastanza. Fra un delirante e un Sonniloquo non v' ha altra differenza fuorchè la durata, e la vivezza ordinariamente maggiore, con cui nel primo le idee son risvegliate. Il meccanismo medesimo è

quel-

quel che opera e nell' uno e nell' altro, il delirante fa uſo anch' egli d' alcuni ſenſi, della viſta principalmente, dell' udito, e del tatto; ma anch' egli al medeſimo modo ne fa un uſo imperfetto. Il Sonniloquo ſovraccennato vedea le Perſone, ma nell' atto che non avea d' attorno che Religioſi del ſuo Ordine, credea d' aver preſente il Servidore o il Fratello. I deliranti al medeſimo modo veggono le perſone, e ne odon la voce, ma credono di veder tutt' altri da que' che veggono realmente. Ciò avviene, perchè la rappreſentazione de' circoſtanti non offre loro che tante figure determinate di Uomini. L' attenzion loro vivamente occupata nell' idee riſvegliate dall' immaginazione, non ha campo di fiſſarſi ad oſſervare e diſtinguere le differenze minute dei loro lineamenti. Su queſte figure, dirò così generali di Uomini, applican eſſi poi l' idee delle Perſone che han dinanzi all' immaginazione, e s' aviſano quindi d' aver preſenti queſte Perſone medeſime.

Lo ſteſſo avviene nella *pazzia*, la quale altro non è fuorchè un delirio più lungo, e divenuto abituale. Cinque diſſertazioni ingegnoſiſſime del Sig. *Beauſobre* ſu queſto ſoggetto noi abbiamo nelle *Mem. dell' Accadem. R. di Pruſſia*. Io credo però di poter ridurre quant' egli arreca, a pochiſſime parole, dicendo ſolo che la pazzia non è che un lungo delirio, un lungo ſonniloquio, o ſonnamboliſmo, un lungo ſogno. La gagliarda fiſſazione dell' animo ſopra di una o più idee riſvegliate dalla immaginazione, la quale fa, che ei non poſſa preſtare la debita attenzione agli oggetti preſenti, e riconoſcerli per quel che ſono, è quella, che coſtituiſce un Uom pazzo. La differenza fra lui, il delirante, il ſonniloquo, e il ſemplice ſognatore è queſta ſola, che *nei due ultimi*, ſlegati che ſieno i ſenſi dal ſon-

no,

no, le impressioni riunite che su di questi al tempo stesso fanno gli oggetti presenti, superan la forza delle idee che la immaginazione aveva lor risvegliate, ed essi tornano in se stessi; nel secondo la forza di queste idee è superiore alle impressioni esterne, infinchè dura la malattia, che agitando le fibre interiori con maggior violenza che non fanno le medesime esterne impressioni, a quelle più vivamente che a queste determina l'attenzione; ma rallentandosi la malattia o cessando, le impressioni esterne riacquistano la loro superiorità: nel primo all' incontro la forza delle idee risvegliate dall' immaginazione o dura continuamente, o se rallentasi qualche volta, nel qual caso il pazzo si dice avere de' *lucidi intervalli*, ben presto novellamente ritorna.

Questa forza costante delle idee interiori può dipendere o da cause fisiche, o da cause morali. Una lunga o frequentemente replicata fissazione sovra di una o più idee specialmente ove sia cagionata o promossa da violente passioni d' animo, è quella alcune volte, la qual fa sì, che queste idee diventin vivissime e prontissime a ridestarsi, dimanierachè o prevengano l' attenzione di poter esaminare l' estrinseche impressioni attuali, o superandone la forza le impediscano di applicarvisi. Altre volte uno sregolamento fisico o negli umori, o nella massa del cerebro è la cagione immediata di questi effetti. Il Sig. *Meckel* esaminati anatomicamente i cervelli di molti pazzi ne trovò alcuni più induriti, più aridi, e specificamente più leggieri, che non son quelli de' sani, altri li trovò ingombri da un travasamento di sangue o di linfa.

Siccome però questa fissazione può essere determinata ad alcune idee soltanto, e solamente a qualche parte del cerebro limitato a que-

sto

ſio vizio organico ; di quì è , che anche i pazzi nè il ſono ſempre , nè in tutto ; ma ſpeſſe volte in ciò , che è eſtraneo o alla loro fiſſazione , o alla parte fiſicamente in lor viziata , così ſentono l' eſterne impreſſioni , e così ſu di eſſe ragionano , come ſe foſſero in ſenno perfettamente .

CAPO VIGESIMO.

Delle Modificazioni del Piacere , e del Dolore .

NOI riceviamo , come s' è detto altrove , l' idee del piacere e del dolore e per la *ſenſazione* e per la *rifleſſione* . Perciocchè la più parte de' noſtri penſieri e delle noſtre ſenſazioni ſono ſeguite o dal piacere , o dal dolore .

Ciò che in noi produce il *piacere* , o il *dolore* , ſi chiama *bene* , o *male* : poichè le coſe non ſono ſtimate buone o cattive , che in conſeguenza del piacere o del dolore , che ne poſſono cagionare (1) . Nulla ſi conſidera come buono , fuor di ciò , che è proprio a produrre il piacere ed accreſcerlo , o a ſcemare il dolore ; cioè a procacciare e conſervare il poſſedimento di qualche bene , o l' aſſenza di qualche male : ſiccome all' incontro niente ſi riguarda come cattivo , ſe non ciò , che può produrre ed accreſcere il dolore , o ſcemare il piacere ; cioè , che può eſporci a qualche male , o privarci di qualche bene .

Per *piacere* e *dolore* intendo quì indiſtintamen-

(1) *V. l' Appendice .*

mente e quei dell'*anima*, e quei del *corpo*, per parlare secondo l'uso comune, sebbene veramente e gli uni e gli altri non siano, che diverse modificazioni dell'anima, cagionate nel primo caso dai pensieri dell'anima stessa, e nel secondo dall' impressioni su i sensi.

Il piacere e il dolore, il bene e il male sono le sole cause, che in noi producono e mantengono le *passioni*. Laonde per avere di esse un'idea, basta riflettere a ciò, che il piacere o il dolore, il bene o 'l male in diverse circostanze, e secondo diverse relazioni sogliono in noi eccitare. Io ho l'idea dell'*amore* riflettendo al piacere, che può procurarmi un obbietto qual ch' egli siasi: quella dell'*avversione* o dell'*odio* considerando il dolore, che una cosa presente o assente può arrecarmi. Il godimento di un certo bene mi recherebbe piacere, e la sua assenza mi fa stare inquieto: questo è ciò, che si chiama *desiderio*. V'ha dell'apparenza, che io possederò questo mio bene, una tal probabilità dolcemente mi lusinga: questo è ciò, che si chiama *speranza*. Presentemente io godo di questo bene, o il godimento me n'è assicurato; ciò in me produce un piacer vivo: questo chiamasi *allegrezza*. Ma egli mi può essere involato, o mi può incontrar qualche male; un tal pensiero mi reca inquietudine; questo s'appella *timore*. Questo bene or'è perduto per me, o un mal presente m'affligge; la molestia, ch'io ne pruovo, mi tormenta, m'abbatte: questo stato si appella *tristezza*. La *disperazione* nasce dal pensare, che un bene non può ottenersi (2). Questo pensiero produce negli Uomini

(2) O *rimoversi un male.*

mini diverſi effetti: in altri l'inquietudine e la coſternazione, in altri il riposo e l'indolenza. La *collera* è quell'inquietudine, o quel disordine, che in noi sentiamo dopo aver ricevuto qualche oltraggio, e che è accompagnato da un desiderio presente di vendicarci. L'*invidia* è una inquietudine dell'animo cagionata dalla considerazione d'un bene da noi desiderato, e posseduto da un altro, che non ci par meritarlo a nostra esclusione (3).

Tutte le passioni, che si terminano assolutamente nel piacere o nel dolore, sembrano essere generali. Un bene desiderato, sperato, assicurato, posseduto, o perduto produce delle passioni, che si trovano in tutti gli Uomini; ma quelle che hanno più relazione agli altri Uomini, l'invidia per esempio, la qual suppone che si faccia a torto ai nostri meriti da noi considerati come superiori a quelli degli altri, non può operare in persone, che non suppongano questo lor merito superiore.

Coviene osservare di più riguardo alle passioni, che l'allontanamento, o la diminuzione del dolore si consideran come un piacere, e producono in noi i medesimi effetti: siccome all'incontro la perdita, o la diminuzione del piacere si consideran ed hanno rispetto a noi le medesime conseguenze come il dolore.

Le passioni cagionar sogliono nel corpo d'alcuni de' cangiamenti straordinarj; ma siccome questi non sono sempre sensibili, così non sono essenziali all'idea di ciascuna passione. La *vergogna* per esempio, ossia il dispiacere d'aver fatto

(3) *Intorno a queste e a tutte le altre passioni veggasi la seg. Appendice.*

fatto un' azione che può ſcemare la ſtima, che gli altri fanno di noi, non iſparge ſempre il roſſore ſul volto di tutti (4).

Le diverſe conſiderazioni, che far ſi potrebbero ſul bene e ſul male, ne ſomminiſtrerebbono un maggior numero di modificazioni del piacere e del dolore, che io non ho indicate. Io avrei anche potuto proporne di altre più ſemplici, come il dolore che reca la fame e la ſete, il piacere del mangiare e del bere, il diletto della muſica, e ſimili: ma eſſendo le paſſioni più ſenſibili, e intereſſandoci eſſe di più ho giudicato più a propoſito di ſervirmi degli eſempj, che ho arrecati.

AP-

(4) *Chi ammaſſe una deſcrizione minuta di tutti i ſegni eſterni, che ciaſcuna paſſione accompagnano, vegga i* Caratteri delle paſſioni di La Chambre.

APPENDICE.

ANALISI DELLE PASSIONI.

BEnchè quest' Analisi sia destinata a formar parte di un' altr' Opera, credo tuttavia non inutile il quì inserirla: e se in essa io prenderò le cose un po' dall' alto, ciò servirà per avventura a dare delle passioni una nozione più chiara e più precisa.

Formato l' uomo dalla Natura di una organizzazione dilicatissima, ed esposto all' azione continua degli obbietti, che lo circondano, troppo agevolmente ne potrebb' essere sconcertato, e distrutto, se mezzo alcun non avesse, con cui distinguere frà le moltiplici impressioni di questi obbietti le utili dalle pernicioſe. Questo mezzo providamente fornitogli è la *sensibilità*. Se una impressione o lacerando le fibre o distraendole o affaticandole tende a scompigliarne la tessitura e l' armonia, la sensibilità prontamente per via del *dolore* ne lo avvisa. Se un' altra al contrario con un movimento ordinato e regolare non tende, che a placidamente esercitarle, a conservarle nel vigor naturale, a loro restituirlo quando perduto l' abbiano per qualsivoglia cagione, la sensibilità con un sentimento contrario ne lo avverte, che è quel del *piacere*.

Ma l' interna sensazione del piacere, e del dolore assai poco gli gioverebbe, se non avesse modo di conoscer anche gli oggetti, da cui le impressioni piacevoli o dolorose gli vengono. Egli distinguerebbe tutt' al più le sensazioni utili dalle nocevoli; ma nè quelle procac-

ciar

ciar si potrebbe, nè queste fuggire. Oltre adunque alla facoltà di *sentire* internamente gli effetti delle estrinseche impressioni, quella ancora gli è stata data di *conoscere* gli obbietti, onde procedono.

Anche questa però gli sarebbe di una utilità troppo scarsa, se rimosso l'oggetto alcuna idea più non serbasse di lui nè de' suoi effetti. Per sapere quale oggetto abbracciare, e da quale guardarsi, converrebbe, che ogni volta ne sentisse prima le impressioni, le quali sovente potrebbero esser tali da non lasciargli più tempo di determinarsi. Ciò adunque, che in questa parte perfeziona l'opera della Natura, è la *memoria*. Per via di questa sovvenendosi l'Uomo delle impressioni passate, richiamando l'immagine degli oggetti onde furon prodotte, anche senza averli attualmente presenti sa farne la scelta, e ai noti segni riconoscendoli sa poi all'uopo fuggirli o ricercarli.

Ora gli oggetti, che colla loro azione tendono a conservar l'Uomo, o perfezionarlo, son quei, che chiamansi *beni*. Gli oggetti, che tendono a deteriorarlo o distruggerlo, quelli sono, che si dinominan *mali*. Ma beni e mali si dicono eziandio le impressioni o utili o perniciose che fanno, e il piacere o dolore che l'animo ne risente. Anzi avviene spesse volte, che il piacere e il dolore dati all'Uomo dalla Natura siccome mezzi per distinguere le impressioni giovevoli dalle nocive, da lui si tengano in conto di fine; e che perciò conosciute per mezzo del piacere le cose che giovano a conservarlo o perfezionarlo, più non le cerchi per questo motivo, ma pel piacere medesimo che gli producono; conosciute per mezzo del dolore le cose che tendono a deteriorar-

lo o distruggerlo, più non le fugga pel nocumento che possono arrecargli, ma pel dolore che gli viene. Da quali errori questa sostituzione di fine a ciò che è mezzo, esser possa cagione, quì non è luogo d'esaminarlo; or basta d'avere accennato il fatto per determinare con maggiore precisione a quanti significati e per quali ragioni i nomi di *bene* e di *male* si sogliano applicare.

Bene adunque si chiama primieramente un obbietto, il qual sia proprio a conservarci o perfezionarci, 2. l'impressione attuale di quest' obbietto. 3. la sensazione piacevole che quest' obbietto produce. Bene chiamasi in oltre un obbietto, che sia proprio a dilettarci considerato unicamente sotto di quest' aspetto, senza riguardare ad alcuna utilità che venire non possa. Oltrecciò tutti i mezzi che servono a procurarci più facilmente le cose utili o dilettevoli, come le *ricchezze*, il *credito*, le *dignità*, il *potere* ec. tutti vengono anch' essi sotto il nome generale di bene. E siccome questa utilità e questo diletto o riguardano il corpo o riguardano l'animo: così altri *beni* si chiaman *del corpo*, ed altri *dell'animo*. Medesimamente siccome alcuni oggetti hanno la forza di produr realmente una tale utilità o un tal diletto, altri sembrano averla, ma realmente non l'hanno: così una nuova distinzione ne nasce, che è quella di *beni reali* e *beni apparenti*. Siccome finalmente alcuni di essi producono una solida utilità, un diletto solido e verace, altri con una breve utilità ed un breve diletto preparano poi la strada a dannî o pene maggiori; così un'altra distinzione de' beni eziandio s'aggiugne, ed è quella di *beni veri* e *beni falsi*. Le distinzioni de' *mali* non sono che

il

il contrappoſto diretto di quanto abbiamo detto de' beni.

Ma ogni coſa che vien da noi riguardata ſotto all'aſpetto di bene, in noi produce una naturale tendenza verſo di lei. Queſta è quella che chiamaſi *amore*. Ogni coſa al contrario che ſotto all'aſpetto di male per noi ſi conſidera, in noi produce una naturale avverſione. Queſta è quella, che *odio* ſi appella. L'amore e l'odio ſono le prime paſſioni dell'Uomo, le paſſioni più generali, le paſſioni che dir ſi poſſono fondamentali. Il ben conoſcere l'origine e la natura di queſte due paſſioni primarie è coſa adunque troppo importante, e per ben conoſcerle conviene eſaminar l'Uomo nei tre ſtati diverſi che ſopra abbiamo accennati.

Se altro ei non aveſſe fuorchè l'interna ſenſibilità, il ſuo amore non ſi ridurrebbe che ad una ſemplice compiacenza nelle ſenſazioni aggradevoli che attualmente provaſſe, ed altro non ſarebbe il ſuo odio fuorchè un diſguſto delle ſenſazioni penoſe che foſſe coſtretto a ſoffrire. (*a*) Dotato della forza di conoſcer gli obbietti, onde le impreſſioni piacevoli e doloroſe gli vengono, ei ſente creſcere e ſvilupparſi vieppiù l'amor ſuo e il ſuo odio. Alla compiacenza nelle ſenſazioni aggradevoli ſi aggiugne una compiacenza negli obbietti, da cui derivano, oſſia un'interna compiacenza negli obbietti, da cui de-

(*a*) Compiacenza, e diſguſto, *di cui manca la Statua di* Bonnet *non ſenza ſconcerto dell'analiſi ſaggiamente rilevato dal Sig. Ab.* Draghetti (Pſych. Specimen *Par.* II. *N.* 21. 23.)

derivano, ossia un' interna soddisfazione nel contemplarli, un piacer interno d' averli presenti: all' abborrimento delle sensazioni penose s' accoppia un abborrimento degli oggetti, onde procedono, ossia un rincrescimento, una scontentezza, una pena di doverli avere dinanzi. Ma se memoria ei non avesse, queste passioni in lui sarebbero ancora limitatissime, perciocchè si ristringerebbono unicamente alle sensazioni e agli obbietti presenti, rimossi i quali ogni amore ed ogni odio cessarebbe. La memoria adunque si è quella, che rappresentandogli l' immagine degli obbietti utili o aggradevoli, anche quando son essi lontani, e la nozione richiamandogli delle impressioni piacevoli che da essi derivano, in lui produce quella tendenza, che propriamente costituisce l' *amore*, vale a dire quella compiacenza nel contemplare l' immagine di tali obbietti, quella gravitazione continua verso di loro (se mi è lecito dalla Fisica il trasportare alla Metafisica questa espressione) quella premura nel ricercarli, quella letizia nel rinvenirli. La memoria è quella, che l' immagine rappresentandogli degli obbietti perniciosi o disaggradevoli, e la nozione richiamandogli delle loro impressioni moleste, genera in lui quella avversione, in cui l' *odio* propriamente consiste, cioè quel disgusto nel vedersene innanzi l' immagine, quell' abborrimento perpetuo da essi, quella premura assidua d' allontanarli o di fuggirli, quella pena e quello sdegno nello scontrarli novellamente.

Se queste due passioni avessero più diligentemente analizzato i Filosofi, che l' amore al bene ed alla felicità, l' odio al male ed alla miseria han riguardato nell' Uomo come due inclinazioni in lui poste dalla Natura, come due

due specie d'istinto, ad espressioni così vaghe, e così prive di senso non sarebbono per avventura ricorsi. E che altro infatti è egli il dire: l'amore al bene ed alla felicità è innato nell'Uomo, è in lui istillato dalla Natura, è un istinto; fuorchè un dir nulla con molte parole, o un dir tutt'al più che quest'amore è in lui un effetto che non si sa da che venga? Nell'Uomo adunque non v'ha altro d'innato, se questo termine pur si potesse adoperare, fuorchè la facoltà di sentire, di conoscere, di rammentarsi. L'amor naturale al bene ed alla felicità, l'odio naturale al male ed alla miseria non son che effetti, i quali da queste medesime facoltà direttamente procedono.

Spiegata l'origine dell'amore o dell'odio, è presso a poco spiegata anche quella di tutte l'altre passioni; perciocchè non son esse che altrettante modificazioni diverse di questi due affetti primarj.

Incominciando da quelle che dipendono dall'amore: com'egli ha il bene per oggetto, così le sue modificazioni sono diverse, secondo che questo bene è presente o passato o futuro, e secondo che è di una o d'un'altra specie. L'amore d'un ben che godasi attualmente, divien *contento*, *letizia*, *gioja*, *tripudio*, giusta l'impressione che questo ci fa o maggiore o minore. L'amore d'un ben passato produce la *compiacenza*, o il *rammarico*, secondo ch'egli è tuttavia, o non è in nostro possesso. L'amore d'un ben futuro fa nascere il *desiderio*, il quale è accompagnato dalla *speranza*, o dalla *diffidenza*, secondo che probabile o improbabile ne è il conseguimento: Se l'amor tende ai piaceri, chiamasi *concupiscenza*; se alle ricchezze, *avarizia*; se agli onori, *ambizione*;

ſe ad imparar coſe nuove, *curioſità*; ſe alla virtù, egli non ha nome proprio, e ſi dice generalmente *amore della virtù*, *della giuſtizia*, *dell'oneſto*. L'amore che portiamo a noi medeſimi, ſi chiama *amor di noi ſteſſi* o *amor proprio*, il quale ſe è accompagnato da una ſtima ſoverchia che l'Uomo faccia di ſe, degenera in *orgoglio*; ſe da un ſoverchia avidità di eſſere ſtimato dagli altri, trasformaſi in *vanità*. L'amore che l'Uomo deve portare generalmente a' ſuoi ſimili, è *benevolenza*; quello che portaſi a determinate perſone, o ritiene il nome di *amore*, o prende quello di *amicizia*; il deſiderio degli altrui vantaggi e la premura nel procurarli ſi chiama *impegno* o *favore*; l'allegrezza per l'altrui felici avventure, *congratulazione*; il ſentimento per le Perſone onde ſiamo ſtati beneficati, *riconoſcenza* o *gratitudine*; il ſentimento per le perſone di merito, *ſtima*, *riſpetto*, *venerazione*, *ammirazione*; il ſentimento infine che aver dobbiamo per l'Autore Supremo del noſtro eſſere, racchiude in ſe tutt'inſieme gli affetti di ſtima, riſpetto, venerazione, ammirazione, riconoſcenza, ec. che tutti dalla Religione comprendonſi ſotto al nome di *carità*.

Gli affetti che naſcon dall'odio, ſono anch'eſſi diverſi ſecondo la diverſità de' mali che li cagionano, e ſecondo che ſono queſti o preſenti o paſſati o futuri. Il ſentimento d'un mal preſente è *afflizione*, *triſtezza*, *affanno*, *angoſcia*, *deſolazione*, *coſternazione* ec. a miſura che il male è più o meno ſenſibile. Quello di un mal paſſato è *rammarico* (*b*); quello d'un mal

(*b*) Io chiamo ramarico tanto l'afflizione che

mal futuro è *timore*, il quale se il mal presentasi come grande e inevitabile, passa all'*abborrimento*, e alla *disperazione*; all'opposto se il mal presentasi come piccolo o dalle nostre forze facilmente superabile, si converte in *noncuranza*, *disprezzo*, *confidenza*, *coraggio*, *ardimento*. Se il male consiste nella mancanza di sensazioni piacevoli o più generalmente nella mancanza di sensazioni interessanti, lo stato dell'animo è *noja*; se nella mancanza o nella perdita dell'onore, è *avvilimento* o *vergogna*; se nella perdita dell'onestà, è *rimorso* o *pentimento*. Il male che veggiamo in altrui, in noi produce l'affetto di *commiserazione* o *compassione*, il quale affetto quando nasca dalla vista di una mancanza da altrui commessa, ma leggiera e scusabile, si chiama *compatimento*. Il male che da altrui ci sia fatto, ci desta il *risentimento*, la *collera*, l'*ira*, i quali affetti ove durino lungamente, diventan quello, che propriamente si chiama *odio*. Se l'odio fa che abbiam pena di vedere in altrui un be-

---

che nasce dalla memoria d'un ben perduto, come quella che viene dalla memoria di un mal sofferto, perchè in amendue i casi ella non è che un rinnovamento di amarezza. *Nel primo senso questa voce corrisponde al* regret *de' Francesi, e a lui volentieri la sostituisco, perciocchè derivando dall'antica voce* amaricare, *ed esprimendo per se stessa quel rinnovamento di dolore che proviamo al rinnovarcisi la rimembranza di un ben perduto, parmi che abbia una significazione etimologica, che non ha forse lo stesso* regret.

bene che a noi manca, egli chiamasi *invidia*; se ci porta anche a desiderare altrui del male, si chiama *livore*, *astio*, *malignità*; se poi non è altro, che il dispiacere di veder premiato un Uomo immeritevole, e di vedere ben riuscita ad un Uom maloneſto una rea azione, egli è *indegnazione*.

Io non so quì che tessere la genealogia, dirò così, delle passioni, perciò scorro sovr'esse rapidamente; le proprietà più particolari di ciascheduna richiederebbero un lungo trattato, ch'io darò forse ad altra occasione. Egli è da osservare frattanto, che le passioni non tutte, nè sempre tendono al loro obbietto colla medesima forza. Questa è maggiore o minore, secondochè l'obbietto all'animo si rappresenta sotto all'aspetto di un bene o di un male più o meno interessante. Quando l'Uomo in un oggetto non vede nè bene, nè male che meriti l'attenzion sua, il suo stato si chiama *indifferenza*, che è una mancanza di commozione, o mancanza almeno di commozione sensibile. Se l'oggetto gli si presenta sotto alla forma di un bene, ma piccolo, questa interna commozione comincia a nascere in lui, ma piccola e debole; e piuttosto che *passione*, si dice allora *sentimento*, se il bene è presente; *tendenza*, *inclinazione*, *propensione*, se è futuro. La passione si forma, quando l'oggetto si offre sotto all'aspetto di un bene grande. L'animo allora a lui si porta con vivacità; e con premura e assiduità a lui dirige le sue forze. Che se egli presentasi come un bene grandissimo, bene alla nostra felicità indispensabile, bene senza di cui la vita ci debba essere a carico, allora si è, che la passione esercita tutta la sua veemenza, allora l'Uomo più altro oggetto non sa riguardare fuor di quel solo, tutti i suoi sentimenti trasformansi.

mauli nella passion dominante, questa lo porta al bene proposto non più gradatamente, ma di volo, di slancio, ed una inquietudine universale lo agita, lo possiede finchè non giugno ad' ottenerlo. Arrivata a questo segno la passione acquista un altro nome, e *trasporto* o *entusiasmo* si chiama, il qual poi degenera in *furore*, o *manìa*, se giugne all'eccesso; e in *fanatismo*, se è diretto ad un bene falso. Eguali presso a poco sono anche i gradi nell'odio, il quale cominciando dal *disgusto* o dall'*avversione* passa all'*abborrimento* e all'*abbominio*, e termina coll'*orrore*, a misura che sotto all'aspetto di un male piccolo o grande o gravissimo alla mente l'oggetto si rappresenta.

In queste rappresentazioni l'immaginazione ha d'ordinario una grandissima parte. Avvezza a mirar tutto attraverso de' microscopj o de' vetri moltiplicanti, essa all'animo stranamente i beni e i mali o moltiplica o ingrandisce. Quindi è, che dal governo dell'immaginazione quello pure delle passioni dipende. Le declamazioni, che contro alle passioni da tanti si sono fatte, son vane del tutto e irragionevoli, e più irragionevoli eran coloro, che bandite le voleano interamente dal cuore umano. Il voler toglier all'Uomo le passioni sarebbe lo stesso che torgli le facoltà di sentire, di conoscere, di rammentarsi, da cui procedono: sarebbe pertanto il volere in luogo d'un Uomo formar un tronco od un sasso. Le sregolatezze dell'immaginazione son quelle sole che levar gli si debbono, ossia l'immaginazione è quella che governare si dove e correggere, affinchè, come bene all'animo, non presenti se non ciò che lo è diffatti, e in quel grado unicamente lo presenti, in cui è realmente. Ottenuto questo, tutta la forza alle passioni si dee lasciare;

esse allora più non producono che vie maggiore utilità; son come i venti al Nocchiero, dice *Fontanelle*, che quando spirano favorevoli e regolari, tanto più presto gli fanno compiere il suo viaggio, quando sono più vigorosi.

Anzi non pure utile solamente, ma necessaria affatto è all'Uomo questa energia delle passioni. L'inerzia, che nel mondo fisico ha tanta forza, non l'ha minore nel mondo morale. Ogn'Uomo resiste alla fatica, come ogni corpo resiste al moto. Un impulso a questo è necessario, una passione è necessaria a quello per toglierlo all'inazione. La presenza d'un male che gli renda incomoda l'esistenza: la vista d'un bene di cui senza inquietudine non possa soffrir la privazione; un odio per conseguenza di questo male, il quale superi la resistenza alla fatica; un amore di questo bene, il quale superi la propensione all'inerzia, necessariamente richieggonsi per determinarlo ad operare: senza di questo egli vivrebbe in una inazione perpetua.

CAPO VIGESIMOPRIMO.

Della Potenza di operare, e dei Principj delle nostre azioni.

SI acquista l'idea della *potenza* considerando da una parte o le alterazioni, che accadon nei corpi, o il cangiamento perpetuo delle nostre idee; e riflettendo dall'altra alle cause di questi cangiamenti, o di queste alterazioni. La potenza così considerata è *attiva*, o *passiva*. Quando si dice: *il fuoco ha la potenza di fonder l'oro, e l'oro quella di esser fuso*; la prima di queste proposizioni è un esempio della potenza attiva, la seconda della potenza passiva.

Tutte le cose sensibili ci somministrano esempj copiosi e dell'una e dell'altra. Della passiva, in quanto le loro qualità sensibili e la loro essenza medesima sono soggette ad una mutazione e alterazione continua: dell'attiva, in quanto debbe esservi stata sempre qualche potenza, che abbia fatto queste alterazioni.

Confessiamo però, che l'osservazione dei cangiamenti che accadon nei corpi, non ci dà un' idea della potenza attiva così dichiarata, come il riflettere su le operazioni dell'anima. Perciocchè supponendo la potenza necessariamente un' azione, e non avendoci che due generi di azioni, il pensiero e il moto, non si possono dare similmente, che due generi di potenze, quella di pensare e quella di muovere. Ciò posto, io dico, che il corpo non dà alcuna idea della potenza di pensare, questa non nasce in noi che dalla riflessione sopra di noi medesimi. Nè si può dire nemmeno, ch'ei dia-

l'idea della potenza di muovere o di cominciare il moto, poichè, quando il corpo è in riposo, non si può apprendere in lui la potenza di moversi da se stesso: e quando è in moto, è piuttosto passivo che attivo, piuttosto mosso che movente si. Non abbiamo noi dunque le idee della potenza di pensare e di movere, se non col riflettere a quello, che accade in noi.

In noi medesimi troviamo sempre e invariabilmente la potenza di cominciare o di sospendere, di continuare o di far cessare diverse operazioni dell'anima e diversi movimenti del corpo, e tutto senza fatica, senza sforzo, ma con un semplice atto di preferenza, che fa l'animo nostro. Questa potenza di preferire dicesi *volontà*. L'esercizio attuale di questa potenza è chiamato il *volere* o la *volizione*. Ogni azione o cominciata, o interrotta, o terminata secondo gli ordini di questa potenza appellasi *volontaria*; e dicesi *involontaria*, quando è fatta senza una tal preferenza o elezione dell'anima.

Noi chiamiamo *intelletto* la potenza di apprendere. La *percezione* è l'atto dell'intelletto. V'han tre maniere di percezioni. 1. Percezioni d'idee in noi medesimi. 2. Percezione del significato de' loro segni. 3. Percezione delle loro convenienze o disconvenienze.

Queste due potenze dell'anima, vale a dire quella di apprendere e quella di preferire, sono chiamate nello stile ordinario non due *potenze*, come io le chiamo, ma due *facoltà*; il qual termine sarebbe assai conveniente, se non introducesse della confusione nelle idee, come io sospetto ch'ei faccia. E certo quanti non han supposto per ciò, che vi fossero nell'ani-

anima degli enti reali producitori delle azioni dell' intelletto e della volontà? (1)

Dal sentimento interiore, che ciascuno ha della sua potenza sopra le proprie azioni, nasce l' idea della *libertà*, e della *necessità*. Un' Uomo è *libero*, finchè ha la potenza di pensare o di non pensare, di moversi o di non moversi secondo la preferenza o la scelta dell' animo suo. Ma quando egli non ha più la potenza di agire secondo la preferenza del suo animo, egli è *necessitato*. Non si può dunque aver libertà, 1. senza il pensiero, 2. senza il volere o senza aver preferito, 3. senza la potenza di operare. Una o due di queste condizioni senza la terza non bastano per formare la libertà. Perciocchè per esser libero,

1. Fa di mestieri il pensiero, che diffatti non si prenderà mai per agente libero una palla nè in moto nè in riposo, perciocchè ella non ha facoltà di pensare.

2. E' necessario oltre il pensiero il volere o la preferenza. Un Uomo uccide se stesso, o percuote un Amico per un moto convulsivo del suo braccio, moto ch' egli non ha la potenza di impedire nè di fermare; niuno crederà, ch' ei sia libero, perciocchè non ha la potenza di preferire.

Oltre al pensiero e al volere, ossia la preferenza si richiede la potenza di operare. Un Uomo mentre dorme, è portato in una camera, ove è un amico, ch' egli desidera di vedere;

(1) *Or non è più da temere sì fatto errore, e si può usare sicuramente in questo senso così il nome di* facoltà, *come quello di* potenza.

re ; vien quì racchiuſo ; ſi ſveglia appreſſo , s' accorge di trovarſi col ſuo amico , ſi trattien ſeco con ſommo piacere . Non dimora egli volentieri nella camera ? Niuno può dubitarne . Tuttavia ſiccome v' è chiuſo dentro , non vi ſta liberamente , perchè non ha la potenza d' uſcirne . La libertà adunque non conſiſte nella ſemplice preferenza ; ma nel poter operare o non operare ſecondo la ſcelta e la preferenza dell' animo .

Per la ſua libertà l' Uomo ha impero egualmente ſopra le ſue idee interiori , come ſu i moti eſteriori del ſuo corpo . Perciocchè ſiccome può a ſuo talento muovere tale o tal altra parte del corpo , così può a piacer ſuo chiamare alla fantaſia un' idea , qual ch' ella ſiaſi , fiſſarviſi , ſcacciarla , richiamarla (2) . Ma in quel modo che non dipende dalla ſua libertà , che il ſuo corpo tocchi o non tocchi qualch' altro , dovendo egli neceſſariamente da qualcuno eſſere ſoſtenuto : così quando è deſto , non è libero di penſare o di non penſare , dovendo neceſſariamente ſentir qualcuna delle impreſſioni continue , che fan ſu i ſenſi gli obbietti eſterni . E ſiccome dall' altra parte il corpo ha ſpeſſo dei moti involontarj , nella ſteſſa maniera v' han pure delle idee , che niuno ſforzo dell' animo può allontanare . Così un Uomo alla tortura non è padrone di privarſi della ſenſazione del dolore per iſpeculare ſopra quiſtioni di ſemplice curioſità .

Per epilogare adunque il fin quì detto circa alle potenze dell' Uomo : Egli ha la potenza di per-

(2) *V. l' Append. al Cap.* 10.

percepire, questa si chiama *intelletto*; ha la potenza di preferire; questa si chiama *volontà*: ha la potenza di operare o non operare secondo la preferenza dell'animo suo; questa si chiama *libertà*. Se non ha più la potenza di operare secondo la preferenza del suo animo; egli è *necessitato*: se opera, ma non secondo questa preferenza; egli è *sforzato*: se preferisce, ma sopravvengono degli ostacoli, che s'oppongono alla esecuzione del suo volere; egli è *impedito*. Quanto agli agenti, che non hanno nè pensiero nè volére; questi son sempre *necessitati*.

Posti questi principj, si possono, come parmi, terminare agevolmente le quistioni agitate da tanto tempo.

Prima Quistione. *La volontà è libera, o nò?* Questa quistione mi pare così ridicola, come sarebbero quest'altre due: *il sonno è rapido? La virtù è quadrata?* Perciocchè v'ha egli forse maggior ragione d'attribuire la libertà alla volontà, che la rapidità al sonno, o la figura quadrata alla virtù? La volontà è la potenza di preferire un'azione ad un'altra; la libertà è la potenza di cominciare, o di finire un'azione conforme a questa preferenza dell'animo. La volontà è dunque una potenza o facoltà, e la libertà un'altra. Il domandare pertanto se la volontà abbia la libertà, è lo stesso che domandare se una potenza abbia un'altra potenza: quistione troppo assurda, perchè le si debba risponder. Perciocchè chi non vede, che le potenze spettano solo agli Agenti, e che per conseguente non possono essere attribuiti d'alcun'altra facoltà o potenza? Laonde la quistione se la volontà sia libera, si riduce a questa: se la volontà sia un Agente propriamente detto. Poichè solo ad un Agente si può attribui-

re

re la libertà. Or ciò, che non è un ente reale, si può egli domandare, se sia un Agente? (3)

A questo proposito io vorrei pure, che mi si dicesse, quali progressi si possan fare nella cognizione di noi medesimi con quistioni sì fatte, e con altre di simil genere, come *se l' intelletto ubbidisca alla volontà, o la volontà all' intelletto?* Perciocchè siccome noi non conosceremmo meglio la potenza, che abbiamo di parlare, di camminare, di cantare, di danzare ec. disputando se la facoltà di danzare o di cantare dipenda da quella di camminare e parlare: così colle dispute su le proposte quistioni che possiam noi apprendere, che perfezioni la conoscenza di noi medesimi? Tale o tal pensiero può ben mettere in azione la potenza di scegliere, e la scelta attuale può essere causa di tal pensiero; così come il cantare attualmente una tal aria può essere l'occasione di ballare una tal danza: ma in tutto questo non è una potenza, che operi sopra un' altra; è l'anima, che mette in opera queste differenti potenze.

Se-

(3) *Presi i termini di* volontà *e di* libertà *secondo la definizione che l' Aut. n' ha dato, la presente quistione è certamente frivolissima. Ma quei che la fanno, per* volontà *intendono comunemente l'anima stessa, e intendono di dimandare* se l'anima sia libera o nò, *cioè se abbia o nò il potere di determinarsi da se medesima, ed operare in conseguenza della sua determinazione. In questo senso la quistione certamente non è frivola, ma è mal espressa. Veggansi intorno a ciò le quistioni seguenti.*

SECONDA QUESTIONE. *Che è ciò che determina la volontà?* L' anima. Se non appaga questa risposta, e si esprime la quistione in quest' altri termini: *che è ciò che stimola l' anima a determinare la sua forza motrice o direttrice piuttosto per una azione, che per un' altra?* Io rispondo allora, che l' anima è portata a rimanersi nello stato medesimo della satisfazione che vi trova; è portata a cangiarlo da qualche molestia che ne sente. Lo proverò e per l' esperienza, e per la cosa medesima.

Per l' *esperienza*. Persuadete a un povero, ma indolente, che l' abbondanza è più utile della povertà, che gli agi della vita sono da anteporsi a una trista indigenza; s' egli è soddisfatto del suo stato, vi persisterà a dispetto di tutti i vostri ragionamenti. Sia un Uomo convinto, che la virtù è tanto necessaria per la felicità e di questa vita e dell' altra, quanto il nutrimento lo è per la conservazione della vita presente: con tutto ciò egli non si prenderà mai pensiero di ricercare questa virtù, finchè non sarà *affamato della giustizia*, finchè non sentirà forte molestia ch' ella gli manchi. Dunque non è il maggior bene confessato siccome tale, che determini gli Uomini: ma è qualche noja presente; e massime quanto più è impaziente e più molesta. Di che eccovi la ragione.

1. Noi non possiamo esser felici, finchè siamo da qualche molestia travaglinti. Questa sola comunque lieve si supponga, e qualunque ne sia la cagione, o l' assenza di un bene, o la presenza di un male, guasta tutti i nostri piaceri, e gli empie di amarezza. Essendo dunque la privazione di questa molestia il primo grado per giugnere al piacere e alla felicità, deve più presto piegar l' animo,

mo, che qualunque altra considerazione suppoſta.

2. Occupando queſta moleſtia attualmente lo ſpirito, e avendovi come preſo poſſeſſo, ne sbandiſce per conſeguenza ogn' altra idea. Queſta moleſtia adunque deve eccitare il deſiderio, e per via di queſto la volontà: perciocchè non v' ha moleſtia ſenza il deſiderio di liberarſene.

Ma l' animo non può egli eſſer tocco da un bene aſſente e ſuperiore? L' animo, riſpondo io, può averne l' idea: ma ſe queſto bene non imprime in lui un deſiderio, e per eſſo un' inquietudine che ſi renda ſignora di lui e agiſca inceſſantemente, queſt' idea d' un bene aſſente, quantunque confeſſato ſuperiore a tutti gli altri, non ſarà che una ſpeculazione affatto inoperoſa, il che ſi pruova abbaſtanza dall' indolenza degli Uomini pei beni eterni. La miſeria dell' Uomo non conſiſte nella privazione del maggior bene; altrimenti ognuno, che non gode attualmente de' beni infiniti, ſarebbe infinitamente miſero; ma conſiſte nel peſo di qualche moleſtia, da cui credaſi oppreſſo.

Terza Queſtione. *Che coſa è che eccita il deſiderio?* E' la felicità, oſſia è il bene. Ma non tutti i beni eccitano il deſiderio egualmente. Ogni Uomo deſidera principalmente quella porzione di bene, che ſecondo la diſpoſizione preſente dell' animo ſuo gli ſembra neceſſaria per eſſer felice. Quand' abbia queſta, ei può oſſervare altri beni anche maggiori o realmente o in apparenza, ſenza ſentirſi pungere da niun deſiderio. La cognizione della verità niun negherà, che non ſia un bene maggiore de' piaceri ſenſuali. Pur tuttavia un Uomo a queſti dedito e di lor pago riguarderà ſenza invidia il maggior Filoſofo della terra, e non cu-

entrerà punto il piacere di istruirsi. Ciò posto, siccome il sentimento attuale del dolore ci priva d' ogni piacere, e fa, che attualmente siamo miseri, egli ne segue, che ogni qual volta noi siamo in tale stato, ciò che deve eccitare maggiormente il nostro desiderio, debb' essere la privazione del dolore che attualmente soffriamo.

LA QUARTA QUISTIONE riguarda *l' uso della libertà*.

Prima d' entrarvi è bene premettere alcune riflessioni. I disagj, che molestano gli Uomini più sovente, perciocchè regolarmente ritornano, sono la *fame*, la *sete*, il *caldo*, il *freddo*, la *stanchezza*, il *sonno*, ed altre cose simili. Se a questi s' aggiungono tanti mali che ci occorrono accidentalmente, se vi s' aggiungono le nostre pazze inquietudini, come la sete degli onori e delle ricchezze, e tanti altri desiderj sregolati, che la moda, l' esempio, l' educazione ci rendono abituali, si vedrà, che per una piccolissima parte soltanto della nostra vita siam noi esenti di questi mali, onde poter essere fortemente allettati da un bene assente. Ogni idea d' un ben lontano poco ci lusinga, quando pensar dobbiamo a cacciare un male presente.

Ma questi mali non operan sopra di noi con una forza invincibile. Noi siamo liberi: abbiamo il potere di sospendere i desiderj presenti, di avvicinarci all' animo i beni più lontani, e di penetrare a fondo la loro realità. Convinti che siamo della superiorità di questi beni, noi sentiremo una sete vivissima d' assicurarcene il godimento. L' *uso* dunque, che far dobbiamo della *nostra libertà*, è di sospendere i nostri desiderj, esaminarne la natura, considerare le con-

conſeguenze, a cui ci poſſon condurre: e l' *abuſo* conſiſte nel laſciarci da loro determinare ſenza diſamina. Da queſto procedono tutti gli errori, che noi commettiamo nella ricerca della felicità. Se con vera imparzialità e con matura rifleſſione ponderaſſimo i deſiderj noſtri, e le azioni, a cui eſſi ci inclinano, non erreremo sì facilmente.

Da ciò è manifeſto, che l' Uomo giuſtiſſimamente è punito delle ſue malvagie azioni, benchè la ſua volontà ſia ſempre determinata da ciò, ch' ei giudica il meglio. S' egli ha l' animo guaſto, ſe ſi laſcia determinare precipitoſamente e ſenza diſamina, ſe ſi forma delle regole falſe ſul bene e ſul male, ſul giuſto e ſu l' ingiuſto, egli è reo di queſto ſuo procedere, ed è ragione, che ſia punito. Dee forſe la natura conformare le ſue leggi eterne ai falſi giudizj degli Uomini?

QUINTA QUISTIONE. *Perchè mai i deſiderj degli Uomini ſono così oppoſti: e perchè gli uni tendono al male, mentre gli altri tendono al bene?* Queſta Quiſtione ſi riduce a queſt' altra: *perchè mai la medeſima coſa non ſi truova buona egualmente da tutti?* L' anima ha varj guſti come il palato, e ſarebbe così inutile la fatica, di chi voleſſe far amare a tutti gli Uomini la gloria o le ricchezze, come di chi voleſſe ſoddisfare il guſto di tutti gli Uomini col cacio o coll' oſtriche, cibi non men diſguſtoſi per alcuni, che ſquiſiti per altri. (4)

Per-

(4) *Il paragone non è eſatto; nè eſatta perciò l' applicazione che l' Aut. ne fa in ſeguito. Il palato è neceſſariamente determinato dalla fiſi-*

ca

Perciò gli antichi Filosofi prendevansi una briga inutile, quando cercavano, se il sommo bene consistesse nelle ricchezze, o ne' piaceri del corpo, o nella virtù, o nella contemplazione. Essi avrebbon potuto con egual ragione disputare, se s' avesse a cercare il gusto più dilicato nelle mele, o nelle pere, ed anche intorno a ciò dividersi in varie Sette. Perciocchè siccome il sapore aggradevole d' un certo frutto non dipende dall' essenza del frutto medesimo, ma dalla convenienza che ha col nostro palato; così la felicità maggiore consiste nel gradimento di quelle cose, che producono il maggior piacere. E non potrebbe trovar che opporre alla condotta degli Uomini vedendoli portarsi a cose diverse ed anche contrarie, se essi non avessero a pensare che al

ben

---

ca impressione, nè è in potere dell' Uomo il far, che il tal cibo gli dasti una modificazione piacevole, o impedire, che spiacevole non gliela desti il tal altro. Il desiderio all' incontro è ben anch' egli determinato dalla maniera con cui un oggetto ha varj aspetti e varie relazioni, secondo cui diversamente può riguardarsi. L' amore per una cosa, e l' avversione per un' altra nasce dal mirar sempre la prima dall' aspetto migliore, e dal peggiore la seconda. Se l' Uomo facesse il contrario, sovente l' amore si cambierebbe in avversione, e l' avversione in amore. Non è adunque perchè l' anima abbia diversi gusti come il palato, che le inclinazioni degli Uomini si veggono così opposte, ma perchè le cose medesime da chi son riguardate solamente per un verso, e da chi per un altro.

ben preſente, e le ſimili agli altri animali ad una certa età ceſſaſſero d' eſſere per non eſiſtere più? (5)

Sesta Questione. *Ma perchè gli Uomini ſpeſſo antepongono il peggio al meglio?* Per ben riſpondere a queſta domanda conviene aſcendere all' origine delle diverſe coſe, che determinan la volontà. Qualche volta ella è determinata da cagioni, a cui difficilmente ſi può reſiſtere, da dolori atroci del corpo, da gravi malattie, da forti violenze eſterne, come ſarebbe la tortura ec. Eſſendo queſti dolori penetranti e attivi, l'animo ne è abbattuto, vinto, ſconcertato, e facilmente abbandona la via della moderazione e della virtù. E pochi ſono, che ſappiano contrappeſare colla mira di un bene lontano l' influenza di queſte pene preſenti.

Altre fiate la volontà è determinata da una falſa **eſtimazione dei beni preſenti e aſſenti**. Queſta è la maſſima cagione degli errori degli Uomini. Miſuran eſſi la differenza fra i beni e i mali, preſenti e futuri, dalla loro diſtanza, e non più. E ſiccome gli obbietti più vicini ſembran maggiori dei più lontani: così anche riguardo ai beni e ai mali il preſente per ordinario ha la preferenza, e quel ch' è lontano, ha lo ſvantaggio. Ma queſto male e queſto bene aſſente ſaranno pure preſenti un giorno?

L' in-

(5) *In quel che riguarda le regole dell' onestà e della ragione ſarebbero ſempre riprenſibili di laſciarſi determinar ciecamente ſenza premettere quell' eſame maturo, che loro diſcoprirebbe ciò che amar debbono, e ciò che debbon fuggire.*

L' incapacità di godere di due piaceri in un medesimo tempo sembra essere la cagion principale di questa falsa valutazione. Pochi piaceri presenti, purchè sian privi di noja, ci appagano. Ora chi è contento, è felice, e non pensa più oltre. Aggiungasi, che gli uomini sono portati per ordinario a diminuire in se stessi l'estimazione de' beni futuri per farli cedere a' presenti. Credono, che questi beni lontani non risponderanno all' idea, che si suol darne, perchè han provato talvolta, che certi piaceri, i quali erano dagli altri celebrati, e magnificati, loro sono paruti insipidi, e perchè anche le cose medesime, che ci piacciono in un tempo, talvolta in appresso ci vengono a noja. Decisioni malvagie, se si applicano ai beni della vita futura, come se Dio non potesse renderli perfetti appieno!

Rispetto pure alle cose, che possono produrre felicità o miseria, da molti si giudica falsamente. Credono, che le seconde non siano valevoli a produrre tutto quel male, che minacciano. Si lusingano non esser sicuro, che le cose non possano andare diversamente, o che almeno non possan eglino distornarne il colpo o per industria, o per destrezza, o per cangiamento di costumi ec.

Le cause di questi falsi giudizj sono l' infingardaggine, l' ignoranza, l' inavvertenza, la precipitazione, le passioni, la lusinga di poter esser felice senza il godimento de' beni lontani, che promessi ci sono dalla virtù. Ciò che fortifica questa illusione, è il dispiacere o reale o supposto, che accompagna quelle azioni, che guidano all' eterna felicità. Si reputa cosa contraria al buon ordine il rendersi infelice per arrivare alla felicità.

Ma

Ma riguardo a queſto conviene eſaminare, ſe l' Uomo non poſſa per avventura renderſi piacevoli quelle azioni, che ſpiacevoli gli ſembrano. Egli il può ſenza dubbio. In certe occaſioni un giuſto eſame della coſa produrrà queſt' effetto; in altre lo farà la pratica, l' applicazione, il coſtume. Egli è certo, che l' uſo rende ſovente aggradevole ciò che di lontano ſi mirava con averſione: L' abito aggiugne alle azioni, che colla pratica ſi ſon rendute a noi famigliari, un sì vivo piacere, che non ſappiamo aſtenercene che con rammarico. E' certo in ſecondo luogo, che la mira della felicità rende dolce ogni azione, che vi contribuiſſe neceſſariamente. Io mangio un frutto; ſulle prime ei mi par diſguſtoſo; ma pure il penſiero, che ei deve contribuire a riſtabilire la mia ſanità, mi fa ſcemare il cattivo guſto. Continuo a mangiare: a poco a poco lo trovo meno ſpiacente, poi buono, alla fine piacevole, e ſaporito.

Abbaſtanza ſi è favellato in un' opera, come queſta, della poca cura, che gli Uomini ſi danno per arrivare alla felicità. Aggiugnerò ſolamente, che i premj, e le pene, che Iddio ha unito all' oſſervanza e al diſpregio delle ſue leggi, debbono aver forza baſtante per determinarci alla virtù, quand' anche ſi conſideraſſe la felicità, e la miſeria d' una vita futura ſolamente come poſſibile; e quand' anche foſſe vero, il che però è contrario alla ſperienza, che ogni Uomo dabbene gemeſſe quaggiù nella miſeria, e che il malvagio godeſſe d' una perfetta felicità.

Se una miſeria infinita è poſſibile, non è egli da inſenſato l' eſporviſi per vani piaceri, e di sì corta durata? Se la ſperanza dell' Uom dab-

dabbene è fondata; eccolo eternamente felice: se s'inganna, non sarà almeno infelice, poichè non sentirà più nulla. Ma se l'empio s'inganna, egli è sciagurato eternamente: se l'indovina, la sua maggiore felicità non può esser altro che l'annichilamento, il quale è il peggio, che possa all'Uom giusto intervenire. Speranza spaventevole!

Io ho esposte qui le idee primarie e originali, di cui tutte sono composte le altre idee. Di queste idee madri e primitive quelle che ci vengono per la *sensazione*, si possono ridurre all'*estensione*, alla *solidità*, alla *mobilità*, ossia *capacità di ricevere il moto*; quelle che ci vengono dalla *riflessione*, alla *potenza di pensare*, e di *muovere*: quelle che dalla *sensazione*, e dalla *riflessione*, all'*esistenza*; alla *durata*, e ai *numeri*. Per mezzo di tali idee noi potremmo forse spiegare puranche la natura de' *colori*, de' *gusti*, degli *odori*, e in genere di tutte le altre idee, se possimmo conoscere le diverse modificazioni dell'estensione e i moti diversi de' corpuscoli, che producono in noi queste idee sensibili.

CAPO VIGESIMOSECONDO.

Dei Modi Misti.

I Modi misti non differiscono dai semplici, se non in ciò, che questi sono un composto d' idee semplici della medesima specie, come una *dozzina*, una *ventina* ec., laddove i primi sono un composto d' idee semplici di diversa specie, come l' *obbligazione*, l' *amicizia*, *la menzogna*, ed altri.

L' anima dopo aver raccolto un certo numero d' idee semplici ha il potere d' unirle, e di comporle senza badare, se v' abbia fuori di se cosa alcuna simigliante a questi composti. Basta adunque per formare i modi misti, che l' anima giudichi, che certe idee possono essere unite fra loro, e che le unisca diffatti in un sol tutto. Si chiamano comunemente sì fatti composti da noi formati col nome di *nozioni*. Si acquistano l' idee delle nozioni in tre maniere.

1. Colle *osservazioni*, che si fanno sulle cose medesime: così s' acquista l' idea della *beneficenza* in mirando un Uomo a far bene altrui.

2. Coll' *invocazione*, ossia coll' unione volontaria di varie idee semplici: così chi forma una nuova legge, concepisce la cosa che ordina o che proibisce prima di vederla praticata.

3. Colla *spiegazione* o *dinumerazione delle idee, che compongono queste nozioni*: così uno può arrivare alla conoscenza della nozione della *menzogna* udendo l' enumerazione di queste quattro idee, di cui è composta, I suoni articolati. 2. L' idee, che son nella mente di quel che parla. 3. i segni di queste idee. 4. questi medesimi segni impiegati da chi parla ad affermare o negare una idea diversa da quella che ha nella sua mente.

Do-

Dopo che è stato introdotto il parlare, per questo mezzo acquistano il più degli Uomini la cognizione delle idee composte. Si può infatti per via di questa enumerazione farne altrui una rappresentazione esattissima.

L' unità d' una nozione dipende da quell' atto della mente, che considera come un sol tutto l' idee semplici, che la compongono. Il segno di questa unità è il nome medesimo della nozione, il che si fa chiaro da questo, che di rado alcun aggregato d' idee semplici si crede costituire una nozione, se non è espresso con un qualche nome. Diffatti sebbene il delitto di colui, che uccide un vecchio, sia per sua natura così proprio a formare una nozione distinta, come il delitto di chi uccide suo Padre: tuttavia siccome il primo di questi delitti non ha nome particolare, così non si riguarda come un' azione, che sia d' una specie differente da quella d' uccidere un altr' Uomo. Non si assegnano nomi proprj, se non a quei composti di idee, che sono d' un uso più frequente nella società, e nella conversazione, dove ciascuno si sforza di esprimere i suoi pensieri con tutta la prontezza possibile. Quelle unioni d' idee, che possiam formare in noi stessi, ma che entran di rado nel discorso; si lasciano staccate senza segnarle con alcun nome. E se cade l' occasione d' averne talvolta a favellare, si ama meglio di radunare allora sì fatte idee disperse, ed enumerarle ad una ad una, che caricar la memoria della composizione e del nome d' una nozione, di cui non si avrà per avventura mai più occasione di ragionare.

Questa inutilità di caricar la memoria è la ragione, che ciascuna lingua ha de' termini, che non si possono esprimere in un' altra lingua

con una parola particolare . Ciò viene , perchè ogni nazione a motivo de' ſuoi coſtumi e delle ſue uſanze particolari è coſtretta a far de' compoſti di certe idee , e fiſſarvi de' nomi , che un' altro non ha avuto occaſione nè di formare , nè di prendere in preſtanza da' ſuoi vicini . Tale era preſſo i Greci il nome di *oſtraciſmo* , e preſſo i Romani quello di *proſcrizione* .

Con queſti principj ſi ſcioglie facilmente la quiſtione : *perchè le lingue ſiano ſoggette a continue mutazioni* . Egli è , perchè i coſtumi e le opinioni degli Uomini variano tutto giorno , di che naſcono ſempre nuove combinazioni d' idee , nuove nozioni , e la neceſſità per conſeguenza di iſtituir nuovi nomi per eſprimerle , e ſchifarne le lunghe diſcrizioni . Che nojoſa leggenda non ſarebbe di meſtieri , ſe ci oſtinaſſimo a non voler introdurre le parole *appellazione* , *ſoprantendenza* , ed altre ſimili ? (1)

Una coſa che merita rifleſſione , ſi è , che il *penſiero* e il *moto* , a cui ſi riducono tutte le azioni , e le *potenze* che queſte azioni produ cono , ſono le tre idee , di cui ſi è fatto il mag gior

(1) *Queſto fa vedere , quanto ſia da biaſi mare la pedanteria di chi ricuſa di adottar dall' altre lingue i termini eſpreſſivi che a no mancano , unicamente , perchè ſon d' altre lin gue . V' han però alcuni , che corrono all' eſtrem oppoſto , e che non iſtudiando la propria lingu quanto è dovere , ſoſtituiſcono , per non ſaperli ai termini proprj i foreſtieri , e credendo d arricchire la lingua di nuovi termini ſignifi canti , non fanno che caricarla di ſinonimi inu tili .*

gior numero di nozioni. Nè è maraviglia. Poichè aggirandosi la grande occupazione degli Uomini su le proprie azioni principalmente, e stato necessario, che s'applicassero a ben conoscerne le modificazioni, e a fissarvi de' nomi. Senza queste nozioni, e i loro nomi sarebbe stato quasi impossibile di far delle leggi, di punire i delitti, e di ragionare sulle varie modificazioni di quelle azioni, che si distinguon fra loro per le cause, i mezzi, i fini, il tempo, il luogo ec., e dove si consideran eziandio le modificazioni delle potenze che le producono, qual sarebbe per esempio l' *imprudenza*, che è la potenza di fare e di dire tutto ciò, che si vuole, senza riguardo o riserva alcuna. Questa potenza o attitudine, che in uno si truova di fare una cosa, si chiama *abito*, allorchè per molti atti reiterati è divenuta famigliare: e quando si può ridurre all'atto ad ogni occasione, si chiama *disposizione*: così il mal umore è una disposizione alla collera.

La potenza è adunque il principio di tutte le azioni. Ogni sostanza, che eserciti la sua potenza, si chiama *causa*; e ogni sostanza da lei prodotta, ogni qualità da lei incorporata in qualche subbietto, si dice *effetto*. L'efficacia poi, per la quale una nuova sostanza o qualità è stata prodotta, si chiama *azione* nel soggetto che l'ha prodotta, e *passione* nel soggetto in cui è stata prodotta o variata.

Quest'efficacia negli Agenti intellettuali non può consistere che nelle modificazioni del lor pensiero e della loro volontà; e negli Agenti corporei che nelle modificazioni del loro moto. Di alcun'altra specie di azioni io non ho idea maggiore di quella, che possa avere di sensi diversi da' nostri. Quanti termini vi han-

affai diverſe da quelle che eccitan preſentemente. L'*avena*, che agli occhj noſtri appariſce colorita e opaca, a traverſo d'un buon microſcopio vedeſi traſparente; e il *ſangue* che agli occhj nudi par tutto roſſo, veduto per lo microſcopio è un liquor traſparente, in cui nuotano alcuni globetti roſſi (1) in piccioliſſimo numero.

Ma non dobbiam tuttavia, come altrove s'è avvertito, lagnarci della debolezza de' noſtri ſenſi. L'Autore del noſtro eſſere colla ſua ſapienza infinita ha diſpoſto gli organi noſtri di modo, che poſſan ſervirci pe' comandi e pe' biſogni di queſta vita, e tanto baſta. Eſſi diffatti ci forniſcono tutto ciò, che è neceſſario per conoſcere e ben diſtinguere gli obbietti, che ci poſſon eſſere o utili o pernicioſi. Ed oltreciò aſſai innanzi ci fan penetrare negli effetti e nelle maraviglioſe opere della natura per iſcoprirvi ed ammirarvi la potenza e la bontà del loro e noſtro Autore. Che vogliam noi di più? Senſi più vivi e più eſteſi ci ſarebbon d'impaccio. Perciocchè è ben vero, che meglio conoſceremo la natura delle coſe, ma queſta cognizione medeſima ce ne farebbe perdere l'uſo.

Quanto alle idee delle ſoſtanze ſpirituali ſon eſſe compoſte 1. delle idee dell'operazioni dell'animo, che ſono il *Penſiero*, *il raziocinio* ec. ma

(1) *Il Sig.* Hewſon *ha provato recentemente, che i ſuppoſti globetti non ſono che viſcichette compreſſe, entro cui nuota un piccioliſſimo globetto ſolido, che dal P.* Torre *era ſtato creduto un piccioliſſimo ſferettino, e gli aveva fatto dire per conſeguenza, che le molecole del ſangue erano annulari.*

ma essendo sicuri da una parte che queste operazioni non sussistono da se medesime, e non potendo dall'altra comprendere, che appartengano al corpo, e possan dal corpo esser prodotte, noi giudichiamo in secondo luogo, che siano azioni d'un'altra sostanza, che chiamiamo *spirito*.

Dal che si vede, che noi abbiamo un'idea egualmente chiara della sostanza spirituale, che della corporea. L'una è supposta il sostegno delle qualità del corpo, l'altra il sostegno delle operazioni dello spirito. Le due qualità principali, che conosciamo nel corpo, sono l'*impulso*, e la *coesione* delle parti solide: le due principali, che conosciamo nello spirito, sono *il pensiero*, e la *potenza di operare*. Molte altre qualità conosciamo inerenti al corpo; e varie maniere di pensare conosciamo altresì nello spirito, come il *credere*, *dubitare*, *temere*, *sperare*, ec. Ma siam ben lontani dal comprendere sì negli Spiriti, che ne' corpi ciò che forma è costituisce la loro sostanza.

Non avremmo però maggior ragione per negare, o rivocare in dubbio l'esistenza degli spiriti, quand'anche si trovassero nelle nozioni ch'io n'ho date delle difficoltà ardue a sciogliere, che di negare quella de' corpi sotto il pretesto, che la loro nozione racchiude delle difficoltà impossibili a spianare. La divisibilità in infinito di una estensione finita, o s'accordi o si neghi, ci trae a conseguenze, che è impobile di spiegare o di conciliare. (2) Negheremo noi per questo l'esistenza de' corpi?

L'idea

(2) *Ammettendo la divisibilità della materia*

L'idea dell'eſſere Supremo è parimente un'idea compoſta, che comprende eſiſtenza, durata, potere, ſapere, felicità, e molt'altre qualità ed attributi, che noi eſtendiamo in infinito. Ma quell'idea compleſſa di Dio, eccettuatene l'infinito, non racchiude niun'altra idea, che non partecipi dell'idea compleſſa, che abbiamo degli altri ſpiriti: perciocchè le noſtre idee sì degli ſpiriti che de' corpi ſi terminan tutte a quelle, che riceviamo per la ſenſazione e per la rifleſſione.

CA-

in infinito, non poſſiam arrivar mai neppur col penſiero ai primi elementi, ond'ella è compoſta: poichè comunque una particella a forza di diviſioni ſi concepiſca impicciolita, finchè ella è ancor diviſibile, non può mai conſiderarſi come un primo elemento: conviene dunque in tal caſo ammettere de' compoſti ſenza le parti componenti. Negando la diviſibilità della materia in infinito, ed ammettendo l'eſiſtenza de' primi elementi che la compongono, convien ſupporli ineſteſi, perchè, finchè ſono eſteſi, ſaran ſempre diviſibili: conviene dunque ſupporre, che elementi non eſteſi abbiano formato compoſti eſteſi.

CAPO VIGESIMOQUARTO.

Delle Idee Collettive delle Sostanze.

NOi abbiamo riguardo alle sostanze delle idee, che dir si possono *collettive*, perchè essendo composte delle idee di molte sostanze particolari unite insieme, si considerano in conseguenza di questa unione, come se formassero una sola idea: tali sono le idee di *greggia*, *di armata* ec.

Queste idee collettive non sono che come quadri artificiali, in cui la mente aduna sotto una sola immagine e un solo nome molte cose separate e indipendenti l'una dall'altra, affine di contemplarle e parlarne più comodamente. Perciocchè non v'hanno cose tanto lontane fra loro, che l'animo non possa unire in una sola idea. L'idea che si esprime col termine *Universo*, n'è una gruova evidente.

CAPO VIGESIMOQUINTO.

Delle Relazioni.

L'Animo noſtro acquiſta un'altra ſpecie d'idee col confronto, che fa di due coſe fra loro. E' atto della mente, con cui traſporta, per così dire, una coſa vicino ad un'altra, e le conſidera tutte e due mirando l'una riſpetto all'altra, ſi chiama *relazione*. (1) I nomi, che eſprimono per qual riguardo una coſa riferiſce ad un'altra, ſon chiamati *relativi*, e le coſe avvicinate e confrontate fra loro ſi dicono *i ſoggetti della relazione*.

Le idee di relazione poſſon eſſere le medeſime in varie perſone, che pur abbiano differenti idee ſu le coſe, che ſi confrontano. Quelli per eſempio, che ſon di diverſa opinione ſu la natura dell'Uomo, poſſono convenire intorno alla nozione di *Padre*.

Non v'ha idea, la quale comparata ad un'altra non poſſa dar luogo ad un numero quaſi infinito di relazioni. Un Uomo può in un tempo medeſimo aver le relazioni di Padre, di Fratello, di Figlio, di Marito, d'Amico, di Suddito, di Generale, di Padrone, di più grande, di più piccolo, ed altre ſenza numero.

(1) *Queſto termine s'adopera più comunemente per eſprimere ciò, che una coſa ha riſpetto ad un'altra, che per ſignificare l'atto, con cui ſe ne fa il paragone; quantunque il ſignificato proprio di queſta voce ſia quello, che l'Autore le ha attribuito.*

no. Egli può aver tante relazioni, quante sono le parti per cui può essere paragonato ad altre cose, con cui convenga, o disconvenga. Perciò le relazioni debbono formare una parte considerabile dei pensieri e dei ragionamenti degli Uomini.

Si deve osservare ancora, che le idee delle relazioni son d'ordinario più chiare, che le idee delle cose che si confrontono insieme. Poichè è assai più facile il concepire le idee semplici che costituiscono le relazioni, di quello che le idee complesse che rappresentano le sostanze.

Passiamo a trattare d'alcune delle relazioni più principali.

CAPO VIGESIMOSESTO.

Della Causa, dell'Effetto, e d'alcun'altre Relazioni.

IL cambiamento perpetuo delle cose ci dichiara, che molte sostanze e molte qualità ricevono il loro essere per l'azione naturale di altre sostanze. Noi chiamiamo *causa* ciò che produce, e *effetto* ciò che è prodotto.

Tutte le cose, che esistono, sono state o create o prodotte. Quando le parti, che compongono una sostanza, non esistevano avanti di lei, è *creazione*. Così Dio ha creato il mondo. Quando tutte le parti esistevano innanzi alla perfetta formazione di essa sostanza, e *produzione*; così la natura produce una rosa, un giacinto, un gelsomino ec. Quando un agente esterno mette in opera una sostanza, la quale per un lavoro interno invisibile ed insensibile viene a dare in luce un'altra sostanza per le vie ordinarie della natura è *generazione*, così so-

ſono generati gli animali. Se la cauſa produttrice è eſteriore, e il ſuo effetto è prodotto per una ſeparazione o congiunzione di parti, che agevolmente ſi diſcernono, ciò ſi chiama *fare*: così ſon fatte tutte le coſe artificiali. Per *alterazione* altro non s'intende, che una qualità prodotta in ſubbietto, ove dapprima non era.

Anche i nomi, che ſi riferiſcono al *tempo*, non ſono per la più parte che ſemplici relazioni. Quando io dico, che la Regina Eliſabetta ha viſſuto 69. anni, e regnato 45., non voglio dir altro ſe non che le durate dell'eſiſtenza e del regno di queſta Principeſſa ſono ſtate eguali l'una a 69. rivoluzioni annue del Sole, e l'altra a 45. io pongo le medeſime regole per tutte l'eſpreſſioni, con cui ſi riſponde alle domande: *quando? quanto tempo?*

Similmente i termini di *giovane*, di *vecchio*, ed altri che riguardano il tempo, e che ſi ſuppongono indicare delle idee poſitive, non ſono a parlar veramente, che termini relativi ad una lunghezza di tempo, di cui ſi ha idea. Così un Uomo ſi chiama giovane o vecchio, ſecondo il maggiore o minor tempo che gli rimane a vivere, per giugnere a quella età, a cui gli Uomini ordinariamente pervengono. Ciò ſi vede chiaramente dall'applicazione di queſti medeſimi termini ad altre coſe. Un Uomo ſi chiama giovine all'età di 20. anni, e ſi chiama vecchio un cavallo, che ne abbia anche ſolo 18. Il ſole all'oppoſto e le ſtelle quantunque durino da moltiſſime generazioni d'Uomini, non ſi chiamano nè giovani nè vecchj; perciocchè non ſappiamo qual periodo ſia loro ſtato aſſegnato.

Grande, *picciolo*, *forte*, *debole*, ed altri ter-

mini.

mini somiglianti non sono parimente che termini relativi. Così un cavallo si crede *picciolo*, quando non sia arrivato all'altezza ordinaria della sua specie; e un Uomo *fiacco*, quando non abbia la forza di quelli della sua età e della sua corporatura.

CAPO VIGESIMOSETTIMO.

Dell'identità, e della diversità.

NOi acquistiamo l'idea dell'identità e della diversità, confrontando una cosa considerata in un certo tempo e luogo con se medesima considerata in un altro tempo e in un altro luogo.

Quando vediamo, che una cosa esiste in un certo tempo e in un certo luogo, noi siam sicuri, ch'ella è dessa, e che non può essere un'altra cosa, quantunque forse per molte parti vi abbia fra lei e qualche altra cosa una perfetta rassomiglianza. Perciocchè due cose della medesima specie non posson essere ad un tempo stesso nel medesimo luogo; una necessariamente per la sua impenetrabilità ne esclude l'altra. Perciò quando si chiede, se una cosa è la medesima o nò, questa domanda si riduce a quest'altra: questa cosa che esiste in questo tempo, in un tal luogo, è la medesima che nello stesso o in altro luogo esisteva in un tale altro tempo? Per meglio concepire questa materia, è necessario distinguere i diversi subbietti, di cui si desidera sapere l'identità o la diversità.

Noi abbiamo idea di tre soli generi di sostanze 1. Dio. 2. Le Intelligenze finite. 3. I Corpi.

Dio è eterno, immutabile, e presente in ogni

luo-

luogo : non si può dunque dubitare della sua identità.

Le Intelligenze finite han cominciato ad esistere in un certo tempo e luogo: onde la loro identità si determinerà sempre per la relazione della loro esistenza a questo tempo e luogo, ove han cominciato ad esistere.

Si deve dire il medesimo di qualunque particella di materia, finchè non è scemata nè accresciuta.

Si determina l'identità e la diversità delle modificazioni e delle relazioni nel medesimo modo, che si determina quelle delle sostanze. Ma siccome le azioni degli enti finiti, che si riducono al pensiero e al moto, si succedono continuamente, egli è impossibile, che queste azioni possan esistere come esseri permanenti in diversi tempi e diversi luoghi. Per conseguente niun pensiero e niun moto considerato in diversi tempi può essere il medesimo, perciocchè ciascuna delle loro parti ha un diverso cominciamento di esistenza.

Da questo si vede, che ciò che costituisce un individuo, che da ogn'altro individuo lo distingue, e che chiamasi nelle scuole *principio individuale*, si è, che la sua esistenza è fissata ad un tempo particolare, e ad un luogo incomunicabile a due esseri della medesima specie. Supposto per esempio che un atomo esista in un luogo e in un tempo determinato, egli è evidente, che quest'atomo considerato in qualunque istante della sua esistenza è, e continuerà ad essere il medesimo, finchè esisterà a questo modo. Si può dire lo stesso di due, cento, mille atomi, e più uniti in un sol corpo, qualunque sia la loro disposizione: finchè consistono insieme nel medesimo modo, saran sempre i medesimi; ma se un atomo solo vie-

ne

me a staccarsi, non sarà più la medesima unione, nè per conseguenza la medesima massa.

L' identità de' vegetabili non consiste, come quella de' corpi non organizzati, nell' esistenza continuata della medesima massa, ma nella conservazione della lor vita e della loro organizzazione. Finchè una quercia, che ha parti organizzate e proprie a ricevere e a distribuire il nutrimento necessario alla formazione del tronco, della corteccia, e delle foglie, conserverà questa organizzazione di parti, finchè il fugo vi circolerà, si chiamerà la medesima quercia, tuttochè ella abbia acquistate novelle parti, a cui ha comunicato la vita che ella gode. Il caso è presso a poco eguale negli animali, di cui io pongo, che l' Uomo sia una specie particolare. Se loro si applica ciò che ho detto delle piante, si potrà conoscere che cosa sia ciò che fa, che un animale seguiti ad essere il medesimo animale.

Per aver giuste idee su l' identità dell' *Uomo*, noi dobbiamo considerare in lui, oltre l' identità della medesima *sostanza* e del medesimo *animale*, quella della medesima *persona*.

La parola *persona* indica un essere intelligente, che per un sentimento interiore di se stesso inseparabile dal pensiero ragiona, riflette, e si considera come il medesimo in diversi tempi e diversi luoghi. Ora per questa coscienza, e questo sentimento interiore, che io ho, e che han tutti gli uomini, io sono ciò che chiamo *me stesso*. Questo al mio avviso è ciò che costituisce l' identità personale, o ciò che fa, che io sono sempre il medesimo, e che qualunque essere ragionevole è sempre il medesimo. E questa identità sussiste, fin a tanto che io ho il sentimento interiore d' aver fatto cer-

te azioni, o d'aver avuto certi penſieri: perciocchè quell'*io*, che ha fatto un'azione altre volte, è quel medeſimo *io*, che ſe ne ricorda al preſente.

Ciò che io chiamo *me ſteſſo*, è adunque queſt'eſſere, e queſt'*io* che penſa, che è convinto delle mie azioni, che ſente in me del piacere e del dolore, che è capace di felicità e di miſeria, e che per conſeguente è intereſſato per me, ſinchè ha il ſentimento interiore di ſe medeſimo. E tutto ciò, a cui ſi unisce il ſentimento interiore di queſt'eſſere che penſa, coſtituiſce con lui la medeſima perſona. Di manierachè finchè egli ſi ſente unito a queſt'altra coſa, ſi attribuiſce tutte le ſue azioni come proprie di ſe medeſimo.

Queſt'identità perſonale è il fondamento de' premi e delle pene. Poichè appunto perchè ho il ſentimento interiore di me medeſimo, io ſono per me medeſimo intereſſato. Altrimenti ſe l'*io dormiente* non aveſſe il medeſimo ſentimento, che l'*io vegliante*, ſarebbero due perſone differenti, e non vi ſarebbe minore ingiuſtizia a punire l'*io dormiente* per ciò, che aveſſe fatto l'*io vegghiante*, che a punire un gemello per delitti, che ſuo fratello aveſſe commeſſo, benchè il loro eſterno foſſe così ſomigliante, che non ſi poteſſe diſtinguerli.

Ma dirà alcuno: ſuppoſto che io perda la memoria d'alcune azioni della mia vita, di modo che non ne abbia più niuna cognizione, ſon però io con tutto ciò quella medeſima perſona, che ho fatto quelle azioni, di cui ora non ho memoria. Dunque l'identità perſonale non conſiſte nel ſentimento interiore di me medeſimo.

Biſogna toglier l'equivoco di queſta obbie-

zio-

sione, che suppone quel che non è. Vale a dire che l'identità del medesimo Uomo è l'identità della medesima persona facciano una sola e medesima identità. Se è possibile, e ciò non si può negare, che il medesimo Uomo possa avere in diversi tempi de' sentimenti interiori che non abbiano relazione l'uno all'altro, egli è pure fuor di dubbio, che quest'Uomo deve costituire diverse persone in diversi tempi. Dalle più solenni dichiarazioni è manifesto, che tutti gli uomini riconoscono questa verità. Le leggi umane non puniscono l'Uomo pazzo per le azioni, che ha fatto l'Uomo savio, nè l'Uomo savio per ciò che ha fatto l'Uomo pazzo, dal che si vede, che elle formano del medesimo Uomo due persone. E non si dice tutto giorno: *il tale non è più lo stesso: è fuor di sè stesso?* Espressioni, che danno a divedere, che quel tal Uomo non ha più quell'*io*, che costituisce la medesima persona.

Ma si farà per avventura ancora quest'altra obbiezione: Secondo i vostri principj un Uomo ubbriaco non è la medesima persona che fuor dell'ubbriachezza. Ora perchè si punisce, allor quando non è più ubbriaco per ciò, che nella ubbriachezza ha fatto? Io rispondo, che si punisce per la medesima ragione, per cui si punirebbe pe' delitti, che avesse commesso dormendo. (1) Le leggi umane puniscono secondo la maniera, con cui i Giudici conoscon le cose. Ora nel caso riferito essi non saprebbon distinguere ciò che è reale da ciò che è fin-

(1) *Quando non si potesse verificare, ch'ei fosse realmente addormentato.*

finto. Essi non ponno dunque accettare l'ignoranza per iscusa di ciò, che s'è fatto nel vino. Può esser vero, che un Uomo fuor dell'ubbriachezza abbia perduto l'idea di tutto ciò, che ha fatto essendo ubbriaco; ma il delitto è avverato contro di lui, e non si può provare per sua difesa il difetto di sentimento interiore. (2)

Ma nel gran giorno, in cui saranno scoperti i segreti di tutti i cuori, niuno avrà a render conto per ciò che gli è stato interamente ignoto (3), e ciascuno vi riceverà ciò che merita, secondo che l'accuserà o scuserà la propria coscienza.

Conchiudo adunque, che ogni sostanza che comincia ad esistere, deve essere necessariamente la medesima, finchè dura la sua esistenza; lo stesso è pure dei modi, e lo stesso ancor dei composti, o racchiudan essi delle sostanze distinte, o de' modi diversi, finchè dura la loro esistenza, finchè la loro unione continua ad esser la stessa, eglino saran sempre i medesimi. L'oscurità, che v'era in questa materia, veni-

va

(2) *Un altro motivo, per cui uno si punisce pei delitti commessi nell'ubbriachezza, egli è, perchè l'ubbriachezza è uno stato, a cui l'Uomo per lo più si riduce volontariamente, ond'egli è sempre reo in tal caso d'essersi posto volontariamente in uno stato da fargli commettere de' delitti. Quando però si possa avverare, ch'ei fosse realmente ubbriaco, e punito assai meno di quel che sarebbe, se lo stesso delitto avesse fatto a mente fresca.*

(3) *Cioè che ha fatto senza saper di farlo.*

va non dalla oscurità della cosa medesima, ma dal decidere che si faceva dell'identità d'una cosa per l'identità d'un'altra. Perocchè fin a tanto che l'idea d'una cosa sarà invariabilmente chiamata col medesimo nome, la sua identità e la sua diversità sarà così facile a conoscere, che non si potrà mai aver dubbio sopra questo soggetto.

CAPO VIGESIMO OTTAVO.

D'alcune altre Relazioni.

TUtti i subbietti, le cui qualità semplici hanno parti o gradi, possono essere paragonati per rapporto a queste qualità semplici come *più bianco*, *più dolce*, *meno*, *ec.* Queste relazioni si possono chiamare *relazioni proporzionali*.

Le circostanze dell'origine d'una cosa danno luogo ad altre relazioni, come *Padre*, *Figlio*, *Fratello*, *Cugino*, ed altri gradi di parentela. Io chiamo questa specie di relazioni *relazioni naturali*. Questa parentela, e questo sangue comune in fondo è il medesimo fra le bestie, che fra gli Uomini. Con tutto ciò non si dice, almeno nella maggior parte dell'Europa, quel toro è avo di quel vitello, e zio di quell'altro. Perchè nè le leggi, nè il commercio rendono punto necessaria la conoscenza di tali relazioni.

Alcune convenzioni, che obbligano a far certe cose, o che ne danno il diritto e il poter morale, sono un'altra causa di relazioni, come *Capitano*, *Generale* ec. Io chiamo queste relazioni fondate sopra convenzioni fatte tra gli Uomini *relazioni d'istituzione* o *volontarie*.

Que-

Queſte relazioni poſſono ceſſare, ſenza che le perſone ceſſino d'eſſere: ma le relazioni naturali ſono inalterabili, e durano quanto le perſone.

V'ha un'altra maniera di relazioni, che conſiſte nella conformità, o nella oppoſizione delle azioni volontarie dell'Uomo a una certa regola. Si poſſon queſta chiamare *relazioni morali*.

La conformità o l'oppoſizione delle azioni a queſta regola è ciò, che le rende moralmente buone o cattive, e ciò che determina il Legislatore a farci o bene o male. Queſto bene e queſto male ſi chiamano *premio* e *pena*.

Sonovi tre ſorti di regole morali, le quali hanno tutte le loro ſenſazioni. 1. La Legge Divina. 2. La legge civile. 3. La legge d'opinione o di riputazione. Riferendo le azioni alla prima di queſte leggi, ſi giudica, ſe non *peccati* o *buone azioni*; riferendole alla ſeconda ſi giudica, ſe non *delitti* o *azioni innocenti*; riferendola alla terza ſi giudica, ſe non *virtuoſe* o *vizioſe*. (1)

Io intendo per legge Divina la legge, che Dio ci ha preſcritto per regola delle noſtre azioni, e che ci ha fatto conoſcere mercè dei lumi della ragione e della rivelazione. Che Dio ci abbia dato una tal legge, non può dubitarne chi conſidera 1. ch'egli ha il diritto di farlo, eſſendo noi ſue creature. 2. ch'ha la

(1) *Secondo al parlar comune però* virtuoſe *e* vizioſe *ſi chiamano le azioni anche quando ſi riferiſcono alla legge divina e alla legge Civile.*

la bontà e la sapienza che si richiede per dirigere le nostre azioni a quello, che è migliore 3. che ha il potere d'impegnarvici con premj e con pene di un peso infinito e d'un'eterna durata. Questa legge di Dio è la sola pietra di paragone, per cui possiamo giudicare della bontà e della malvagità morale delle nostre azioni, e sapere, se dall'Onnipotente ci meriteranno o la felicità o la miseria.

Le leggi civili sono quelle, che la società ha stabilite per regolare l'azioni de' Cittadini. Niuno disprezza queste leggi, perchè alla loro osservanza e al loro dispregio va unito il godimento o la privazione dei beni, della libertà, e della vita.

Havvi in terzo luogo la legge d'*opinione* o di *riputazione*. Si suppone dapperturto, che le parole *virtù* e *vizio* significhino azioni buone o cattive di lor natura. In questo senso la virtù conviene con ciò che la legge di Dio comanda, e il vizio con ciò ch'ella proibisce. Egli è certo però, che ogni nazione, ogni società ristringe il significato di queste parole alle azioni, ch'ella reputa oneste o vergognose. Perciocchè in qualunque paese si viva, la regola per giudicare, se un'azione è riguardata come virtù o come vizio, è il vedere, se ella è approvata o biasimata generalmente. V'ha in tutte le Nazioni una tacita convenzione di onorare certe azioni e chiamarle *virtù*, o disonorarle e chiamarle *vizj* secondo l'opinioni, le massime, e i costumi del paese.

Che sia così, ognuno il conoscerà, ove osservi, che quella medesima azione, chè è considerata nel mio paese come virtù, e che vi riporta la pubblica estimazione, è riguardata in un altro come vizio, ed è generalmente

vitu-

vituperata. I nomi di virtù e di approvazione hanno una sì intima collizione, che si usano sovente l'uno per l'altro, come si vede in Virgilio, quando dice: *sunt hic etiam sua præmia laudi.* (Eneid. l. 1. v. 461.)

Ma qualunque diversità si supponga ne' costumi degli Uomini, convien dire tuttavia, che le loro idee sopra ciò che essi chiamano virtù, o vizio, sono quasi dappertutto conformi alle leggi invariabili, che Dio ha stabilite intorno al giusto e all'ingiusto. E certamente non v' ha cosa, che asficuri ed accresca il bene generale dell' Uman Genere d' una maniera così diretta e sensibile, come l'ubbidienza a queste leggi Divine: siccome al contrario non v' ha cosa, che esponga a più mali e calamità, come la trasgressione di queste medesime leggi. E se gli Uomini non rinunziano ad un tempo stesso e al buon senso e alla ragione e al loro proprio interesse, non è probabile, che pongan giammai sì universalmente se stessi in non cale, che facciano oggetto de' loro dispregj azioni buone per se medesime, e delle loro lodi azioni per se stesse malvagie.

Poco versati però nella Storia del Genere Umano si mostran coloro, i quali non sanno, quanta forza abbiano l'approvazione ed il biasimo, perchè si abbraccino le usanze ed i costumi di quelli, tra i quali si vive: La maggior parte degli Uomini si governano principalmente secondo le leggi del costume. Da queste leggi sono colpiti assai più, che dalle leggi di Dio, e dalle leggi civili. Le pene che incorrono quelli, che trasgrediscono le leggi divine, si contrappesano colla speranza di una futura riconciliazione con Dio: e ciascuno pur si lusinga di poter fuggire i gastighi, che minac-

naccianſi dalle leggi civili. Ma quanto alle leggi del coſtume ſi fa non eſſerci Uomo, che ſe ne traſcura l'eſatta oſſervanza, poſſa evitar la cenſura e il diſpregio degli altri. Ora di dieci mila non v'ha forſe un ſolo così inſenſibile, da poter ſoſtenere il diſpregio e la condanna di quelli, con cui egli vive.

La Morale conſiſte nel riferire le noſtre azioni alle leggi. Or ſiccome queſte leggi non ſono, che una raccolta di varie idee ſemplici; il conformarſi a queſte leggi non è pur altro, che ordinare le proprie azioni di modo, che le idee ſemplici che le compongono, corriſpondano all'idee ſemplici, che la legge preſcrive. Dal che ſi vede, che gli *enti morali* e le *nozioni morali* ſono fondate ſopra l'idee ſemplici, che ci vengono per la ſenſazione e per la riflеſſione, e tutte colà ſi terminano. Conſideriam per eſempio l'idea compleſſa, che noi eſprimiamo col nome di *ammazzamento*. Se eſaminiamo tutte l'idee particolari ch'ella racchiude, troveremo, che non ſon altro, ſe non un ammaſſo d'idee ſemplici, che vengono dalla riflеſſione e dalla ſenſazione. Perciocchè primieramente per la riflеſſione che facciamo ſu le operazioni dell'animo noſtro abbiam l'idee di volere, di deliberare, di riſolvere, di deſiderar male ad un altro, d'aver cattiva intenzione contro di lui, ſiccome pure l'idee di vita, di percezione, e della facoltà di moverſi. La ſenſazione in ſecondo luogo ci forniſce tutte le idee ſemplici, e ſenſibili, che ſi poſſono ſcoprire in un Uomo, e l'idea di un'azione, per cui in un tal Uomo diſtruggiamo la percezione e il moto, tutte le quali idee ſono compreſe nella parola *ammazzamento*. Secondo che io trovo, che queſta collezione d'idee ſemplici s'accorda o non s'accorda colla eſtimazione generale nel paeſe ove io vivo, e che

dalla maggior parte vi è giudicata degna di lode, o di biasimo, io la chiamo un' azione *virtuosa* o *viziosa*. Se prendo per regola la volontà di un supremo e invisibile Legislatore, secondo che io suppongo in tal caso, che questa azione sia da lui comandata o vietata, la chiamo *buona* o *cattiva*, un *peccato* o un *dovere*. Se ne giudico per rapporto alla legge civile, dico allora, che è *delitto*, o *non delitto*, secondo che v'è conformità o contrarietà. Di modo che dovunque noi prendiamo la regola delle *azioni morali*, di qualunque misura ci serviamo per formarci idea delle virtù e de' vizj, le azioni morali son sempre composte d'idee semplici, che noi riceviamo originariamente dalla sensazione, e dalla riflessione; e la lor rettitudine o malvagità consiste nella convenienza, o disconvenienza, che hanno coi modelli prescritti da qualche legge.

Ma per aver giusta idea delle azioni morali, in due modi si debbono considerare, 1. in se stesse e in quanto sono una collezione d'idee semplici; e in questo senso non contengono niuna moralità, niente più che l'azione d'un cavallo che bee, o d'un papagallo che canta. 2. In quanto son riferite ad una certa regola; e per questo rapporto diventano o buone, o cattive, o indifferenti.

Dal non distinguere questa differenza spesso nascono degli abbaglj. Il togliere per esempio ad un' altr' uomo senza suo consentimento ciò che a lui s'appartiene, è ciò che chiamasi *furto*. Ma questo termine indica nel suo uso ordinario non ciò che è l'azione in se stessa, ma la bruttezza morale dell' azione. Quindi noi ci sentiamo comunemente portati a condannare i ladronecci, perchè li consideriamo come azioni contrarie alle leggi e all' equità. Ma se per timore che un furioso si uccida o si ferisca, io gli involo segretamente

la

la spada, quantunque ciò possa chiamarsi *furto* considerato in se stesso, o come un' azione puramente positiva, egli tuttavia non sarà furto riferito alla legge Divina, o considerato come un' azione morale.

Io non finirei mai più, se volessi scorrere tutte le relazioni possibili. Quelle di cui ho parlato, sono le più considerabili, e bastano per mostrarci l'origine e i fondamenti di tutte le altre idee di relazione.

CAPO VIGESIMONONO.

Delle Idee Chiare e Oſcure, Diſtinte e Confuſe.

FIn quì ho moſtrato l'origine delle noſtre idee, e ho ſcorſo le loro ſpecie differenti. Or è da oſſervare la diſtinzione, che di lor faſſi in *chiare* e *oſcure*, *diſtinte* e *confuſe*.

Le *idee ſemplici ſon chiare*, quando i loro obbietti le preſentano all'animo con tutte le circoſtanze richieſte ad una ſenſazione, o percezione ben regolata, e quando la memoria le conſerva sì perfettamente, che al biſogno può di nuovo rappreſentarle all'animo nel medeſimo modo.

Le *idee compoſte ſon chiare*, quando l' idee, che le compongono, ſon chiare elle pure, e noto e determinato è il loro numero.

L'*oſcurità delle idee* viene o dalla imperfezione degli organi, o dall' impreſſione troppo leggiera degli obbietti, o dalla debolezza della memoria, che non ſa conſervarle quali le ha ricevute, ma le laſcia per così dire offuſcare e ſcolorire. (1)

Un'

(1) *L'Ab.* di Condillac *chiama impropria la denominazione d'* idee oſcure, *e vuole, che quando diceſi che* uno ha idee oſcure, *debba dirſi che* non ha idee. *Ma quando io veggo un oggetto a diſtanza grandiſſima ſenza poter determinare ſe ſia nè Uomo, nè colonna, nè albero ec. qualche rappreſentazione n' ho tuttavia. Dall' altra parte un termine par neceſſario per diſtinguere per queſta rappreſentazione sì debole e indeciſa da quella che*

ho

Un' *idea distinta* è quella, in cui si vede chiaramente una differenza, che la distingue da ogni altra. Un' *idea confusa* è quella, che non si sa distinguere abbastanza da un'altra idea. Così l'oscurità si oppone alla chiarezza, e la confusione alla distinzione.

Ciò che rende l'idee confuse, sono i loro nomi medesimi. Perciocchè essendo ogni idea ciò ch'ella è, e per conseguenza distinta essendo da ogn' altra idea, ella non può esser confusa se non per questo, che possa indicarsi egualmente con un altro nome, come con quello, che le si suole attribuire. Se mi si domanda, perchè gli Uomini non esprimano sempre le loro idee coi termini più propri, è, risponderò io, perchè non conoscono con bastante precisione le differenze delle cose, le quali voglion ciascuna il proprio nome ad esclusione d'ogn'altra.

Non v'hanno quasi che l'idee composte, che possano divenire confuse, il che accade,

1. Quando si compongono d'un troppo picciol numero d'idee semplici, e che queste son pur le medesime, che compongono altre idee. Così l'idea del *leopardo* è confusa, se non racchiude che l'idea d'una bestia di pelle macchiata, poichè non si può distinguerla da quella della pantera, della tigre, e di molti altri animali, che hanno similmente la pelle sparsa di molte macchie.

2. Quando le idee, che le compongono, sono sì fattamente tra loro miste e confuse, che non si

possa

---

ho del medesimo oggetto a lui accostandomi; e il nome di rappresentazione o idea oscura non sembra a quest'effetto il più improprio.

poſſa diſcernere, ſe queſt'ammaſſo s'abbia a chiamare col nome, che gli ſi dà ordinariamente, o con altro. Io non ſaprei meglio eſprimere l'imbarazzo, in cui mi truovo, quando ho a dare un nome a un ſimile ammaſſo informe, che per quelle carte colorite, che ſi moſtrano in alcune gallerie, le quali rappreſentano figure bizzare, eteroclite, che non raſſomigliano a nulla. Si ha bel dirmi: queſta è una *ſcimia*, queſta è una *quercia*; io non veggo che colori ſenz'ordine, e gettati alla ventura, nè ſo conoſcere, ſe il nome di quercia o di ſcimia loro convenga meglio, che tutt'altro. Ma quando uno ſpecchio cilindrico collocato in una certa maniera unisce queſti tratti irregolari, e li fa vedere in una giuſta proporzione, allora la confuſione ſparisce; veggo, che quelle immagini rappreſentano una ſcimia ed una quercia, e che per conſeguenza queſti nomi loro convengono.

3. Finalmente quando la loro compoſizione non è determinata, e preciſa. Così veggiamo parecchi, per non aver imparata la preciſa ſignificazione dei termini, cangiar l'idea, che vi annettono quaſi ogni volta che ne fan uſo.

La confuſione ha dunque una relazione intima e neceſſaria colle parole, e riguarda ſempre due idee, e principalmente quelle due, che ſon tra ſè più vicine. Per evitare queſta confuſione biſogna eſaminare accuratamente l'idee, che debbonſi unire o ſeparare nella formazione dell'idea compoſta, e fiſſatovi il nome, non adoperarlo giammai, che per eſprimere quella preciſa collezione d'idee, che ſi è fatta. Nell'idea di *coraggio* per eſempio, quante idee non s'introducono affatto ſtraniere a queſta virtù? Biſogna adunque eſaminarle, ritener quelle ſole, che il vero coraggio coſtituiſcono, e eſcluderne l'altre, e chiamarle con altro nome.

Non

Non vi sarebbe più confusione nelle idee, quando fossero le une dall'altre così distinte; come distinti sono gli uni dagli altri i loro nomi. Si potrebbe forse arrivare a questa distinzione precisa; ma siccome la pigrizia, e la vanità degli Uomini è troppo mal sofferente della fatica; così ella è piuttosto da desiderare, che da sperare, (a)

Conviene osservare, che le nostre idee composte possono esser chiare e distinte per una parte, e oscure e confuse per l'altra. L'idea d'una figura di mille lati, considerato soltanto il numero de' suoi lati, sarà sì distinta, che si potrà ragionare e formar anche delle dimostrazioni sulle proprietà, che dipendono dall'aver lei mille lati piuttosto che 999.; posta però sott'occhio, da una figura di 999. lati non si saprà in alcun modo distinguere. Sono scorsi molti errori nella mente degli Uomini, e molta confusione si è sparsa ne' loro ragionamenti per non aver fatto questa osservazione.

CA-

(a) *A tal fine di utilità grandissima riuscirebbe* un Dizionario Metafisico, *in cui si desse la nozione precisa di tutti i termini, e sia ad ogni termine si apponesse un'esatta dichiarazione della nozione che v'è annessa.*

CAPO TRIGESIMO.

Delle Idee Reali, e Chimeriche.

Riferendo l'idee agli obbietti, che le hanno prodotte, e di cui si suppongono rappresentative, si possono considerare sotto a questa triplice distinzione, 1. *reali* o *chimeriche*. 2. *complete* o *incomplete*. 3. *vere* o *false*.

L'*idea reale* è quella, che è conforme al suo originale, o qualche essere reale. *Idea chimerica* è quella, che non ha alcuna conformità nè colla realità delle cose, nè coll'originale che rappresenta. Laonde se noi esaminiamo le varie maniere d'idee, di cui siamo capaci, troveremo:

1. Che quantunque le nostre idee semplici non sieno tutte immagini o rappresentanze perfette di ciò che esiste fuori di noi, sono però gli effetti costanti delle potenze, che Dio ha compartito alle cose d'imprimere in noi tali o tali altre sensazioni. Elle sono dunque reali, perchè fanno distinguere realmente le qualità o le potenze reali delle cose.

2. Che le sole idee composte possono divenire chimeriche. Ed ecco quali di sì fatti composizioni d'idee sieno reali, e quali nò:

Quelle delle nozioni e delle relazioni non avendo esistenza, che in noi medesimi, ed essendo elle stesse il proprio originale, è impossibile, che l'originale non rappresentino perfettamente e per conseguenza che sieno chimeriche; eccetto soltanto quando racchiudano dell'idee incompatibili.

Potrebbero però esser riputate chimeriche dagli altri le nostre idee delle nozioni, quando le chiamassimo con nomi diversi da quelli, che l'uso ha lor fissato. Così io verrei meritamente tacciato di

dire

dire delle chimere, se col nome di *coraggio* volessi esprimere un turbamento, che abbatte, e che è inattivo nel pericolo.

Le idee composte delle sostanze sono reali, quando non racchiudono che idee di qualità semplici, le quali coesistono realmente insieme; ma sono chimeriche, quando sono composte d'idee di qualità, che niun Uomo ha mai veduto coesistere insieme in niun soggetto. Tale è l'idea d'un Centauro.

CAPO TRIGESIMOPRIMO.

Delle Idee Complete, e Incomplete.

L'Idee reali sono o complete, o incomplete: *complete*, quando rappresentano interamente gli originali, di cui si suppongono rappresentative: *incomplete*, quando non rappresentano che una parte del loro originale.

1. Tutte l'Idee semplici son complete, perchè rappresentano interamente la potenza, che Dio ha dato agli obbietti, per destare in noi tale o tal altra sensazione.

2. L'Idee delle nozioni siccome non si riferiscono ad alcun originale, che sia fuori di noi, e altro originale non hanno, fuorchè il capriccio di chi le forma: così sono complete, e non possono divenire incomplete, che in un sol caso, quando cioè si pretenda, che quadrino esattamente con quelle, che un'altra persona chiama col medesimo nome. Io unisco insieme a cagion d'esempio le quattro idee seguenti: 1. veggo un uomo in un gran pericolo. 2. la paura non lo confonde, non lo turba punto. 3. egli pondera con animo fermo e tranquillo i mezzi, che ha presenti per lo scampo. 4. forma un piano, e lo eseguisce con un'azione costante senza intimorirsi de' nuovi pericoli, che incontra. Chiamo quest'azione *coraggio*. Ella è completa per me. Un altro fa un differente composto, a cui applica il medesimo nome. Questa sua nozione sarà completa, finch'egli non la riferirà, che alla sua composizione medesima, ma diverrà incompleta, se la riferirà alla mia, come a suo originale.

3. L'idee delle sostanze si suppongono rappresentare o l'essenza reale delle cose, o le loro qualità.

lità e potenze. Ma noi non ne abbiamo idea completa nè per l'uno, nè per l'altro riguardo.

Non ne abbiamo quanto all'essenza reale, perchè essendoci quest'essenze affatto ignote, possiamo noi scoprire i loro modelli, i loro archetipi, i loro originali? Taluno potrebbe credere, che siccome l'idee che abbiamo delle sostanze, non sono che collezioni di varie idee semplici rappresentanti le qualità osservate o supposte esistere insieme nello stesso soggetto; così queste collezioni costituiscono la loro esistenza reale. Ma se questa fosse la loro essenza reale, le proprietà che si scoprono in tale o tal altro corpo, sarebbero legate necessariamente con questa collezione d'idee, e da lei si potrebbon dedurre in quella stessa maniera, che le proprietà d'un triangolo si deducono dall'idee di tre linee, che chiudono uno spazio. Or l'idea comune, che gli Uomini han del *ferro* per cagion d'esempio, lor rappresenta un corpo d'un certo colore, d'un certo peso, d'una certa durezza: una delle proprietà di questo corpo è la *malleabilità*. Ma non v'ha certo più ragione di dire, che la malleabilità dipenda dal colore, dal peso, e dalla durezza, che di dire, che il colore, il peso, e la durezza dipendano dalla malleabilità. Queste proprietà dipendono tutte dalla costituzione interiore del corpo, dalla figura, dalla grossezza, dalla tessitura delle sue parti primitive, di cui non possiamo avere idea.

Nè è meno impossibile il formare un'idea completa delle sostanze per via delle loro qualità sensibili. Poichè non è in potere di nessun Uomo di unire nell'idea d'una sostanza nè tutte le sue potenze, nè tutte le sue qualità; conciossiachè elle siano troppo diverse, e in troppo gran numero. La più parte delle qualità, che compongono le nostre idee de' corpi, non sono che le potenze,

che gli uni hanno ſopra degli altri. Or come poſſiamo noi eſſer certi di conoſcere tutte queſte potenze, vale a dire tutti i cangiamenti, che gli uni dagli altri poſſon ricevere ſecondo le varie maniere, in cui poſſono gli uni agir ſopra gli altri? Di ciò è impoſſibile il fare eſperimento ſopra di neſſun corpo, non che ſopra tutti. Dal che io conchiudo, che è coſa ſuperiore a tutte le forze, e a tutta l'eſtenzione dello ſpirito umano l'aver giammai una idea completa di niuna ſoſtanza.

CAPO TRIGESIMOSECONDO.

Delle Idee Vere, e Falſe.

NOn eſſendovi che le propoſizioni, le quali in rigore ſiano capaci di verità e di falſità, non ſi poſſono le idee chiamar vere o falſe, che in conſeguenza di qualche propoſizione interna. E certamente ſe le noſtre idee non ſono che percezioni dell'anima, non ſi poſſono chiamar nè vere, nè falſe, come non ſi può chiamar vero, nè falſo un ſemplice nome. L'idea di *Centauro*, in quanto è una percezione nella mia mente, non ha in ſe di verità o di falſità, che il ſuo nome, quando è ſcritto o pronunciato. Confeſſo bene, che prendendo la parola *vero* in ſenſo metafiſico, in quanto cioè ogni coſa è realmente quello che è, ſi può dire, che tutte l'idee ſon vere. Ma nelle coſe medeſime, che vere ſono in queſto ſenſo, ſi ha forſe una relazione ſegreta colle noſtre idee, che ſi ſuppongono eſſere l'eſemplare o l'archetipo di queſta ſpecie di realità, e ſopra di queſte idee ſi forma ſempre una propoſizione mentale.

Quello che ſa adunque, che le noſtre idee ſian vere o falſe, è, che l'anima le riferiſce a coſe eſteriori, e in queſto rapporto giudica tacitamente della loro conformità, o oppoſizione a queſte coſe. Se queſto giudizio è vero, l'idee ſon vere, ſe falſo, ſon falſe elle pure. Ecco i caſi più ordinarj, in cui ſi fanno a queſto propoſito de' giudizj ſuſcettibili di verità o di falſità.

1. Quando un Uomo giudica, che le ſue idee ſian conformi a quelle, che un altr'Uomo chiama col medeſimo nome, come avviene intorno all'idee di *coraggio*, di *giuſtizia*, di *temperanza* ec.

2. Quan-

che gli uni hanno sopra degli altri. Or
possiamo noi esser certi di conoscere tutte
potenze, vale a dire tutti i cangiamenti,
uni dagli altri posson ricevere secondo
maniere, in cui possono gli uni agir sop
tri? Di ciò è impossibile il fare esperim
pra di nessun corpo, non che sopra tr
che io conchiudo, che è cosa superio
le forze, e a tutta l'estenzione dello sp
no l'aver giammai una idea compiet
sostanza.

2. Quando ſuppone, che le ſue idee convengono colla realità delle coſe.

Quanto al primo tutte le noſtre idee poſſono eſſer falſe, ma le ſemplici meno dell'altre. Poichè di rado avviene, che un Uomo chiami *bianco* ciò, che un altro chiama *nero*; e molto molto che confonda l'idee di diverſi ſentimenti, e nomini *colore* ciò, che un altro appella *odore*. Circa l'idee compoſte, quelle delle ſoſtanze ſono le meno ſoggette ad eſſer falſe, o ad eſprimere in diverſe perſone diverſe coſe. Perciocchè le ſoſtanze facilmente ſi diſtinguono dalle loro qualità ſenſibili. Sono adunque quaſi le ſole nozioni, che poſſono per queſto riguardo eſſer falſe. Egli è poſſibiliſſimo per eſempio, che ſulla *giuſtizia* uno abbia idee diverſe da quelle, che abbiamo noi: Perciocchè non eſſendo le nozioni ſe non compoſti d'idee, che l'anima forma a ſuo talento, noi non abbiamo altro modello, ſu cui lavorarle, che l'idee di quelle perſone, le quali ſi ſuppongono impiegare i nomi delle nozioni nel loro più giuſto ſignificato. Ora è troppo facile, che a queſto modello eſattamente non corriſpondano, e per conſeguenza che in queſto ſenſo ſian falſe.

Quanto al ſecondo caſo, cioè quando noi riferiamo le noſtre idee all'eſiſtenza reale delle coſe, non v'hanno che l'idee delle ſoſtanze, che poſſano eſſer falſe. L'idee delle nozioni non riferendoſi ad alcun archetipo eſteriore ſono neceſſariamente vere e fedeli. L'idee ſemplici lo ſono ſimilmente, perciocchè corriſpondono alle potenze, che Dio ha poſto negli obbietti di eccitare in noi le tali o tali percezioni.

Nè accuſar ſi debbono queſt'idee di falſità, perchè l'anima giudichi, che elle ſieno nelle coſe medeſime. Perciocchè Iddio non ce ne fa aver le ſenſazioni, ſe non affine che ci ſervano a diſtin-

gnare le cose, e a scegliere quelle, di cui abbiamo mestieri. Laonde o io giudichi, che l'idea del *color giallo* per esempio sia sopra il *fiorrancio*, o nell'anima stessa, ella non dee perciò essere accagionata di falsità. La sensazione del color giallo non m'è data in questo caso che per distinguere il fiorrancio dagli altri fiori. O dipenda adunque questa sensazione dalla semplice tessitura del fiorrancio, o abbia nel fiorrancio qualche cosa simile a se, basta, ch'ella mi rappresenti sempre costantemente il distintivo, che ha il fiorrancio dagli altri fiori, ella sarà sempre vera.

Non si potrebber tampoco quest'idee tacciare di falsità, quand'anche in virtù della varia struttura de' nostri organi fosse stabilito, che il medesimo oggetto producesse idee differenti in differenti persone. Ciò non si potrebbe conoscer mai, operando sempre lo stesso obbietto sopra ciascun individuo nel medesimo modo. Io inclino tuttavia a credere, che l'idee prodotte in differenti persone dai medesimi obbietti siano molto le une alle altre somiglianti. Si può bensì mal nominarle; ma ciò non le rende per questo false.

Le sole idee delle Sostanze possono adunque esser false nel senso, in cui io quì prendo questo termine: e tali possono divenire in più modi. 1. Quando si prendono per immagini dell'essenza delle cose a noi ignote. 2. Quando uniscono delle qualità semplici, che non coesistono in alcun ente reale, qual sarebbe l'idea d'un Centauro. 3. Quando d'un'unione d'idee semplici reale, e determinata se ne esclude qualcuna, che necessariamente coesiste coll'altre: così per esempio s'avrà un'idea falsa dell'oro, quando si neghi formalmente, che la *fissità* (1) consista coll'altre sue proprietà, che sono l'estensione, la solidità, la qualità d'esser malleabile, fondibile ec. Se però questa proprie-

tà

tà si ommetta semplicemente per ignoranza, o per inavvertenza, l'idea che ne resterà, sarà piuttosto imperfetta, che falsa.

Ma di qual si voglia modo riferisca l'anima le sue idee, o le riferisca cioè alla significazione de' loro nomi, o alla realità de' loro obbietti, io credo, che meglio si farebbe a chiamarle *esatte* o *inesatte*: esatte, quando quadrano co' loro archetipi; inesatte, quando se ne allontanano; e in questo senso l'idee in quanto sono percezioni dell'animo nostro, purchè non abbraccino idee incompatibili, son tutte esatte.

(1) *Proprietà di reggere al fuoco senza consumarsi.*

CAPO TRIGESIMOTERZO.

Delle Associazioni delle Idee, e degli Abiti Corporei, e Spirituali.

TUtti gli Uomini nelle opinioni, nei ragionamenti, e nella condotta degli altri san distinguere qualche tratto bizzarro, e qualche specie di pazzia. Spesso decidono giustamente; ma altrettanto si pensa di lor medesimi. Anzi v'hanno forse nelle loro opinioni, e nella loro condotta delle irregolarità assai più originali; ma di cui essi non si avveggono, e di cui sarebbe spesso malagevole anche il convincerli.

Si imputano comunemente questi difetti all'educazione, e alla forza de' pregiudizj: e il più delle volte con ragione. Ma per questo modo non si discende fino alla radice del male, nè se ne discuoprono tutte le cause, i sintomi, i pericoli. Ora essendo questa malattia assai contagiosa, sicchè infetta sovente le persone ancor più sensate, egli è necessario di bene svilupparne la natura.

Alcune delle nostre idee hanno tra se una connessione necessaria, ed è non pur dovere della ragione, ma sua gloria e sua perfezione il saper ben conoscere queste idee, e conservarne e fortificarne la Società. Ma si fanno nell'animo altre associazioni pericolose. Ciò avviene fra quelle idee, che non hanno alcuna affinità, nè alcuna relazione fra loro; idee che dovrebbero star disunite eternamente, ma che s'associano insieme per qualche accidente con tai legami, che l'abito a poco a poco li rende quasi indissolubili. La loro società diviene sì ferma e sì costante, e la corrispondenza fra loro è sì pronta, che quando una sola si presenta alla mente, si presentano altre-

altresì tutte l'altre. E in questa società non v'ha alcun' idea, che sia indifferente per l'altre sue compagne: tutte si soccorrono, si animano, si eccitano scambievolmente, e tutte lavoran sempre di concerto alla conservazione della loro unione.

Or siccome queste associazioni d'idee licenziosamente collegate si formino o a caso, o per deliberazione d'animo, egli è chiaro, che esser debbono infinitamente diverse secondo la diversità degli umori, dell'educazione, e dell'interesse di ciascun Uomo.

Si contraggono coll'uso certe maniere di pensare, di volere, e di moversi, le quali procedono a parer mio dagli spiriti animali che apertesi certe vie, scorrono per esse insino a renderle strade battute, dove camminano poscia con tanta facilità, come se questo moto fosse lor naturale. Io non concepisco altra ragione di questi abiti, parlando anche degli abiti di pensare: Che se mal m'apponessi, ciò che ho detto, servirà almeno a spiegare in qualche modo, perchè quando un'idea si desta, tutte si destino similmente quelle, che sono seco associate; perchè quando si fanno certi movimenti del corpo, tutti quelli che sogliono accompagnarli, si formino pure insieme; e perchè un'aria tutta intera a un Musico risovvenga, tosto che l'ha incominciata. (1)

Queste arbitrarie collegazioni d'idee hanno una forza sì possente per isconcertare le nostre azioni morali e naturali, le nostre passioni, i nostri ragionamenti, le nostre nozioni medesime, che non v'ha

(1) *V. l'Append. al Cap.* 10.

v'ha cosa al Mondo, che tanto meriti ogni nostra più forte applicazione, quanto il procurare di prevenirle o dissiparle.

L'idee degli spiriti e de' fantasmi hanno elle più relazione colle tenebre, che colla luce? Con tutto ciò fate, che una sciocca fantesca venga a imprimere quest'idee nello spirito d'un Fanciullo, come se elle fossero *inseparabili*, accaderà forse, che egli non le potrà *mai* più separare, e non si troverà mai fra le tenebre, senza esser preso dall'idee spaventevoli di qualche spettro o fantasma. Non v'ha pure alcuna relazione fra il dolore, e il luogo, ove si è patito: nondimeno l'idea di questo luogo porta sempre con se un'idea di dolore, si confondono sempre, e non si può soffrire più l'una che l'altra.

Gli abiti e i vizj dell'animo contratti in questa maniera non sono men forti nè men frequenti, comechè meno osservati. Sia taluno persuaso o per l'educazione, o per qualche altro principio, che non v'ha essere, che non sia materiale; quali nozioni avrà egli mai degli spiriti puri? Abbia unito fin dalla sua infanzia una specie di figura all'idea di Dio, quali assurdità non ammetterà riguardo alla divinità? Creda infallibile qualche persona, e esiga questa, che si consenta ad una proposizione senza esaminarla: ei giugnerà a confessar anche, che un corpo possa occupare naturalmente due luoghi separati ad un medesimo tempo.

Queste collegazioni sì strette e sì indissolubili fra molte idee, che non avrebbono dovuto mai unirsi, nè comportare di vedersi insieme, sono quelle che han formato e mantenuto le opposizioni, e le guerre irreconciliabili fra tante Sette di Filosofia. Confesso, che l'interesse ancora mantiene molti in opinioni, che essi pure conoscono esser erro-

[illegible] sarebbe ingiusto il dire, che tutti quelli

li che v'aderiſcono, s'ingannino deliberatamente, e che tutti rigettino contro la propria coſcienza le verità, che evidentemente conoſcono. Egli è fuor di dubbio, che v'han degli Uomini, i quali fan veramente ciò, di cui tutti ſi vantano, che è di cercare ſinceramente la verità.

Quello pertanto, che inganna le Perſone ancor più ſincere fino a farle operare contro il ſenſo comune, è, che l'abito, l'educazione, il pregiudizio di partito ha loro fatto confondere in una ſola idea idee affatto incompatibili, le quali ſembrano loro indiviſe e inſeparabili, come ſe foſſero una ſola. Il parlare in gergo allora è chiarezza, il parlare ſenza concluſione è buon ſenſo, e le aſſurdità ſono dimoſtrazioni. Non cercate altronde le cauſe della più parte degli errori, e forſe di tutti gli errori degli Uomini. Che ſe queſta propoſizione ſi crederà troppo avanzata, mi ſi concederà almeno, che l'unione d'idee per ſe ſteſſe incompatibili è il più pericoloſo di tutti gli errori. Ella impediſce di vedere e di eſaminare; empie neceſſariamente l'animo di falſe idee, e i ragionamenti di falſe conſeguenze.

Dopo aver eſpoſto l'origine, l'eſtenſione, e le differenti ſpecie delle noſtre idee, che è quanto dire i mezzi e materiali delle noſtre cognizioni, ſembra, ch'io dovrei ora paſſare a dimoſtrare l'uſo che ne fa l'anima e le cognizioni che può ricavarne. Ma perchè le idee aſtratte hanno una relazione neceſſaria coi termini generali, e tutte le idee in genere hanno un'intima collegazione colle paróle, io reputo impoſſibile il parlar chiaramente delle noſtre cognizioni, che conſiſtono in propoſizioni, ſenza eſaminar prima la natura del linguaggio, e l'uſo che dee farſene. Queſto adunque ſarà il ſoggetto del terzo Libro.

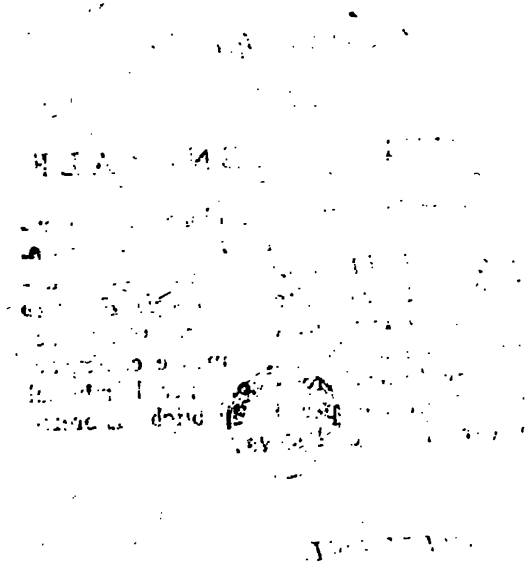
Fine del Tomo Primo.

Venezia 16. *Aprile* 1801.

L'IMPERIAL REGIO GOVERNO GENERALE.

VEdute le Fedi di Revisione, e di Censura, Concede Licenza allo Stampatore *Baglioni di Venezia* di stampare, e pubblicare il Libro intitolato *Saggio Filosofico di Gio: Locke*: osservando gli Ordini veglianti in materia di Stampe, e consegnando le prescritte tre Copie per l'Imperial Regia Corte, e per le Pubbliche Librerie di Venezia, e di Padova.

GRIMANI.



SAGGIO
FILOSOFICO
DI GIO: LOCKE
SU L'UMANO INTELLETTO
COMPENDIATO
DAL Dr. WINNE
Tradotto, e Commentato
DA FRANCESCO SOAVE C.R.S.
Prof. di Fil. Mor. nel R. Ginnasio di Brera.

QUARTA EDIZIONE VENETA.

TOMO SECONDO.

VENEZIA, MDCCCL
NELLA STAMPERIA BAGLIONI.
Con le debite Permissioni.

OCT 1969

COMPENDIO

DEL

SAGGIO FILOSOFICO

DI GIOVANNI LOCKE

SOPRA

L' UMANO INTELLETTO.

LIBRO TERZO

DEL LINGUAGGIO.

CAPO PRIMO.

Delle Parole, e del Linguaggio in generale.

AVENDO Iddio destinato l'uomo ad essere animal socievole, non solo gli ha ispirato l'amore della società, e l'ha posto in necessità d'aver commercio con quelli della sua specie; ma di più l'ha dotato della facoltà di parlare, che è l'anima della società, creando in lui degli organi capaci a formar de' suoni articolari, che si chiaman *parole*.

Per formar una lingua non bastava, che si pronunciasser de' suoni articolati: perciocchè varj uccelli possono fare altrettanto; era di più necessario, che questi suoni rappresentassero agli altri Uomini i nostri concetti interni. Ma ciò non bastava ancora alla perfezione della lingua; faceva mestieri di trovar il mezzo d'abbrevia-

re i discorsi, ed evitare inoltre la confusione, che prodotta avrebbe la moltiplicazione de' nomi, se ciascuna cosa avesse avuto il suo nome particolare. Questo segreto si è trovato felicemente formando delle idee generali, e fissandovi de' termini generali, i quali con una sola parola esprimono insieme molte idee particolari.

La differenza che passa frà le nostre idee, è adunque il fondamento di quella che è fra i nomi, e il fondamento del loro uso maraviglioso. Quelli son divenuti generali, a cui è stato commesso l'ufficio di rappresentare idee generali; e particolare sono rimasti quelli, che idee soltanto particolari ci rappresentano. Ve n'han ancor d'una terza specie, che sebbene non dinotino immediatamente un'idea positiva, vi si riferiscono però disegnandone l'essenza: come: *nulla*, *ignoranza*, *sterilità*, ed altre simili.

E' cosa degna di osservazione, che le parole, le quali significano azioni e nozioni tutte opposte e quelle de' sensi, sono tuttavia prese in prestanza dalle idee sensibili. I termini *immaginare*, *comprendere*, *gustare*, *concepire*, *turbamento*, *confusione tranquillità* ec. con cui si esprimono varie maniere di pensare, son tutti cavati dalle operazioni delle cose sensibili. E le parole di *Spirito*, e d'*Angelo* significano nella loro prima origine l'una il *soffio*, e l'altra un *messaggero*. Dal che possiamo congetturare, quali fossero le nozioni di quelli, che furono i primi a parlare le lingue, d'onde essi le cavassero, e come la natura abbia suggerito loro i principj delle loro cognizioni. (1)

Ma affine di meglio comprendere la forza del parlare, e l'uso che vuolsi fare, è necessario di

(1) *V. l'Appendice.*

di vedere a fondo 1. quale ſia la ſignificazione immediata delle parole. 2. Poichè tutti i nomi, ſalvo i nomi proprj, ſon generali, e non ſignificano tale o tal coſa particolare, ma le ſpecie dalle coſe, tornerà bene l'eſaminare che coſa ſieno le ſpecie, e i generi delle coſe, e come ſi formino. Queſte conſiderazioni ſaranno il ſoggetto de' ſeguenti capitoli.

APPENDICE.

Formazione e Analisi delle Lingue.

AD un Libro, che tutto aggirasi intorno al Linguaggio, par troppo importante il premettere alcuna coſa circa alla formazione delle Lingue, e ai pricipj generali, ſu cui ſon eſſe fondate. Lungamente ſu di queſto ſoggetto io mi ſono già trattenuto nelle *Ricerche intorno alla iſtituzione naturale d'una Società e d'una lingua, e all'influenza dell'una e dell'altra ſu le Umane Cognizioni* (Milano 1772.). Quì non farò che darne un piccol ſaggio, rimettendo all'opera ſteſſa chi ami di vedere la coſa trattata più ampiamente.

Varj Fanciulli in varj tempj ſono ſtati trovati in mezzo alle foreſte, abbandonati colà, e creſciuti, non ſi ſa come ſino all'età qual di nove, qual di dodici, tredici, ſedici anni. Se due di queſti ſi foſſero incontrati, ſe accompagnati ſi foſſero, ſe eſſendo di vario ſeſſo, e moltiplicandoſi aveſſer formata una popolazione, avrebbe queſta popolazione da ſe medeſima iſtituita una Lingua? Ecco l'oggetto delle mie Ricerche. Io mi ſon fatto pure a dimoſtrare primieramente i motivi, per cui incontrandoſi ſi ſarebbon eglino realmente accompagnati, e mol-

tiplicandosi formata avrebbono realmente una Società, contro a ciò che *Rousseau* ha preteso nel suo *Discorso intorno all'origine e ai fondamenti dell'ineguaglianza che è fra gli Uomini*; ma quì non giova il ripeterlo.

I *segni*, con cui gli Uomini scambievolmente i lor bisogni e le loro idee si manifestano, altri son *naturali*: ed altri *artificiali*. Il tremore e la pallidezza nello spavento, le grida e le lagrime nel dolore, il riso e il tripudio nell' allegrezza sono effetti meccanici, che queste passioni naturalmente accompagnano. Ne' due supposti Fanciulli questi segni dovran pur esistere necessariamente.

Ma la nozione del dolore colle grida, e col pianto troppo facilmente si associa. Uno adunque udendo l'altro gridare e piangere arriverà di leggieri a conoscere ch' egli dev' essere addolorato, e il fremito naturale della compassione il farà correre per ajutarlo, il vedrà affannarsi per esempio d'intorno a un piede, comprenderà adunque dovere esser quivi la cagion del dolore, vi vedrà conficcata una spina, vi vedrà intorno del sangue, più adunque non dubiterà, che non sia questa che l'addolora; cercherà di trarnela; nel Compagno vedrà al dolore succedere l'allegrezza, vedrà l'espressioni della sua riconoscenza: questo esperimento od altro simile farà dunque, che i segni di naturali comincino a divenire artificiali; amendue osservando come le grida giovano a chiamar l'altro in soccorso, come il recar la mano alla parte offesa vale ad indicare la cagion del dolore, e ad ottenerne il sollievo, più non grideranno, nè correran colla mano alla parte addolorata per solo effetto meccanico del dolore, ma avvertitamente per darlo a conoscere l'uno all'altro.

Il

Il linguaggio d'azione, cioè quello delle grida e de' gesti sarà certamente il primo fra loro; e il solo forse per lungo tempo. Ma questo linguaggio è troppo imperfetto. Il bujo, la lontananza, un corpo frapposto, che vieti lor di vedersi, rendon inutile ogni gesto; oltrecciò per esprimere le cose passate i gesti sono un mezzo spesse volte troppo insufficiente. Mille bisogni adunque gli obbligheranno in mille occasioni a cercar d'esprimersi con altri segni, e ad istituire così il linguaggio delle voci articolate.

Le parole costituenti una lingua si distinguono, come ognun sa, in otto classi, *nome*, *pronome*, *verbo*, *participio*, *avverbio*, *proposizione*, *congiunzione*, *interposto*. Quì io comincio ad osservare, che gli *interposti oh*, *ah*, *eh* ec. non son altro che le grida medesime naturali. Si tosto adunque, che essi cominceranno a valersi di queste grida artificialmente, una parte del discorso avran eglino già istituito. Circa alle altre, le più necessarie sono il nome ed il verbo. *Nomi* sono que' segni, con cui le cose s'accennano, e s'accennan le loro proprietà. Le cose altre si manifestano da se medesime per via d'un suono, ed altre no. Gli animali han quasi tutti un grido lor proprio; il tuono, il vento, un torrente ec. fanno tutti un lor rumore distinto. L'imitazione di queste grida, e de' questi rumori è troppo chiaro, quanto possa facilmente valer di nome alle cose, da cui derivano. Un vestigio di questa imitazione, che da' Greci chiamasi *enomatopea*, si truova ancora nelle lingue perfette; *coq* (gallo) presso i Francesi; *grillo*, *cucù*, *cincinpotola*, presso di noi; *tuono*, *soffio*, *torrente*, *ruota* e mille altri son nomi apertamente imitativi.

Avvezzi a esprimer le cose sonore per mez-

zo de' buoni corrispondenti, con minore difficoltà s'avvezzeranno poco a poco a esprimer con essi anche le cose non sonore; e stabiliti i nomi per le cose, formeranno gradatamente al medesimo modo anche quelli per le loro proprietà; perciocchè molte di queste ancora si manifestan col suono, e gli aggettivi *stridulo*, *fremente*, *rapido*, *romoroso*, *precipitoso* ec. son certamente imitativi.

I *verbi* sono voci, con cui s'esprime l'esistenza di qualche proprietà, operazione o relazione in qualche cosa. La diversità, che passa fra loro, e gli aggettivi, si è, che questi accennano semplicemente la proprietà, operazione, o relazione, quelli ne affermano ancor l'esistenza. *Vivo* e *vivente* non fa che indicare questa proprietà, *vivere* equivale ad *esser vivo*, e n'esprime pur l'esistenza; l'*Uomo vive* afferma, che questa proprietà esiste nell'Uomo.

Io ho detto pocanzi, che le parti più necessarie di una Lingua sono i nomi, ed i verbi. Con una diligente analisi però si scorge, che una Lingua potrebbe sussistere ancor senza verbi, non eccettuato nemmeno il verbo *essere*. A *vivere*, *amare*, *dormire*, *vegliare*, ec. cominciamo a sostituire *esser vivo*, *esser amante*, *esser dormiente*, *esser desto*, ridurrem tutti i verbi a tanti aggettivi, accompagati dalla parola *essere*. Questa parola nella nostra lingua ha diverse riflessioni esprimenti la diversità delle persone, dei numeri, dei tempi e dei modi. Ma queste pure non son necessarie. I Brasiliani non hanno riflessione nessuna ne' loro verbi, quasi nessuna non ne hanno gli Inglesi; con varj segni premessi all'indefinito invariabile esprimon essi tutte le modificazioni di tempo, di modo, di numero e di persona. Ecco la conjugazione del verbo *essere* presso i Brasiliani (*Hist. gener. des*

[illegible] Voyages Tom. XIV. in 4. pag. 284.) *A-ico* io sono, *ere-ico* tu sei, *o-ico*, egli è, *ere-ico* noi siamo, *pe-ico* voi siete, *aurahe-ico* essi sono; dove il verbo *ico* ha sempre la stessa desinenza, e i nomi personali, *a*, *ere*, *o* ec. esprimono i numeri e le persone. L' imperfetto si distingue coll' avverbio *aquoeme*, che significa *allora*, ma la desinenza del verbo mai non si cambia. La sua conjugazione adunque è *a-ico aquoeme* io era, *ere-ico aquoeme* tu eri ec. Il passato perfetto si esprime colla medesima desinenza costante, cambiando solo l' avverbio *aquoeme* in *aquoemene* che significa un tempo di già trascorso; egli è pertanto *a-ico aquoemene* io fui, *ere-ico aquoemene* tu fosti ec. Il futuro s' esprime al medesimo modo coll' avverbio *iren*, e si dice *a-ico iren*, *ere-ico iren* ec. Il modo ottativo si distingue anch' egli col solo avverbio *momen*, che significa *volentieri*, come *a-ico momen* io sarei volentieri, *ere-ico momen* tu saresti volentieri ec. Alla stessa maniera conjugasi il verbo *iout* (venire). Il presente è *a-iout*, *ere-iout*, *o-iout*, *ere-iout pe-iout*, *aurahe-iout*, l' imperfetto *a-iout aquoeme*, *ere-iout aquoeme* ec.; il perfetto *a-iout aquoemene*, *ere-iout aquoemene* ec.; il futuro *a-iout iren*, *ere-iout iren*; il modo ottativo *a-iout momen*, *ere-iout momen*. Lo stesso è degli altri verbi. Ridotto adunque il verbo *essere* a questa desinenza invariabile ei non sarebbe più che un segno costante esprimente l' affermazione, e l' esistenza; e la lingua con questo segno costante oltre ai nomi potrebbe sussistere benissimo senza niun verbo propriamente detto.

Tutto ciò dimostra la semplicità grandissima delle parti assolutamente necessarie in una Lingua, dimostra conseguentemente, che i nostri Selvaggi istituiti che avessero i nomi sostantivi

e aggettivi, e un segno equivalente all'*ico* dei Brasiliani, e al nostro infinito *essere*, potrebber dirsi avere istituita una vera Lingua. Imperocchè se necessarj all'essenza di una Lingua non sono neppure i verbi, molto meno il sono le altre parti. Le *proposizioni* giovan moltissimo a esprimere con precisione e brevità le relazioni di una cosa all'altra: *Eneide di Virgilio* fa veder tosto che Virgilio è stato l'Autore di questo Poema. Ma in quella guisa, che i Latini dando al nome *Virgilio* l'inflessione del genetivo risparmiavano la preposizione *di*, e risparmiavano la propoſizioae *a* col darvi l'inflessione del dativo, così tutte potrebbonsi risparmiare con altrettante diverse inflessioni. Gli *avverbj* valgono ad esprimere le modificazioni del significato de' verbi; ma tutti corrispondono ad una preposizione e ad uno o più nomi; *qui* significa in questo luogo, *ora* in questo tempo, *brevemente* con brevità. Or usando le proposizioni stesse, ed i nomi a cui equivalgono, gli avverbj diverebbono inutili. Ma abbiam mostrato pocanzi, che invece delle proposizioni basterebbono pure le diverse inflessioni de' nomi. Dunque agli avverbj supplir potrebbesi interamente coi semplici nomi. I Latini diffatti non dicean essi sovente *hoc tempore* invece di *nunc*, *hoc loco* invece di *hic*? Le *congiunzioni* son necessarie in un lungo discorso per legare le proposizioni ordinatamente fra loro. Ma ove trattisi di poche proposizioni staccate, son esse affatto superflue; oltrechè non sono esse pure che un composto di preposizioni e di nomi, come *perciocchè*, *perciò*, *ciò non ostante* ec., al qual modo si potrebber esprimere anche tutte l'altre. I *pronomi* non sono che aggettivi, i quali si adoprano invece di un sostantivo già nominato; la replica del sostantivo renderebbe

sia adunque inutile il pronome. Ma quando pure voleſe uſarſi, eſſendo egli di ſua natura un aggettivo, la lingua non avrebbe tuttavia che ſoli nomi. Lo ſteſſo è riguardo a' *participj*; perciocchè *amante*, *amato* niuno certo dubiterà, che non ſiano altrettanti aggettivi.

Può dunque rigoroſamente parlando una lingua ſuſſiſtere co' ſoli nomi, e con pochi ſegni coſtanti equivalenti al verbo *eſſere*. Ma ſebbene le altre parti non ſieno di aſſoluta neceſſità, ſono però di tanta utilità, che non è da credere che i noſtri Selvaggi abbiano lungamente a ſtarne ſenza. L'uomo ſtimolato dal biſogno non ſolo cerca di eſprimerſi; ma di farlo eziandio colla maggior prontezza, e chiarezza poſſibile: laddove coi ſoli nomi il linguaggio riuſcirebbe ſovente lunghiſſimo, e intralciatiſſimo.

I *verbi* comincieranno dall'imperativo, cioè da quel modo, che ſerve a comandare o a chiedere ciò che ne fa di meſtieri. Il grido, di cui ſi varranno per chiamarſi ſcambievolmente, ne ſarà già uno, perciocchè avrà la forza del verbo *vieni*. Altre grida ſaranno lor facilmente ſuggerite dalla natura per eſprimere *fuggi*, *guardati*, *corri*, *ſta*, *ſorgi*, *voltati*, *prendi*, *porgi*, *laſcia*, *getta* ec. Seguiranno i verbi eſprimenti le voci degli animali, che probabilmente ſaranno imitativi, come il ſono anche preſſo di noi *belare*, *muggire*, *nitrire*, *abbajare*, *ruggire* ec., e queſti incomincieranno certamente dal modo indicativo, almeno riguardo al ſenſo; perciocchè gli uſeranno la prima volta per accennarſi di udire o d'aver udito alcun animale a gridare, non per comandare ad alcun animale che gridi. Molti altri verbi potranno pur ricavarſi dall'imitazione, come il ſono anche fra noi

gorgogliare, *stridere*, *fischiare*, *fremere*, *rimbombare*, *precipitare* ec.: e allo stesso modo potranno formarsi non pure i *participj* loro corrispondenti, ma ancor molti *avverbj* che da lor vengono, come in Latino *precipitanter*.

I *pronomi*, le *proposizioni*, e le *congiunzioni*, non potranno certo cavarsi dalla onomatopea, non significando questi nium suono naturale. Ma circa a queste parti del discorso, come pur circa a' nomi, verbj, avverbj, participj non relativi a cose sonore, è da osservare, che l'Uomo allorchè brama alcuna cosa ardentemente, i gesti e l'azione, con cui si sforza d'esprimerla, accompagna sempre meccanicamente con qualche voce. Noi li vediamo tuttodì ne' bambini, e fin ancora ne' muti. Or dopo che uno per mezzo di un tal gesto e d'una tal voce sarà giunto a far intendere una tal cosa, se un altro avrà bisogno di spiegare lá cosa medesima, e si varrà dello stesso gesto e della stessa voce, questa unione di voce, e di gesto diverà per lbro il segno comune di quella cosa; famigliarizzandosi con questo segno, andranno a poco a poco semplificandolo, finchè il ridurranno alla voce sola: ciò fatto con una, il ripeteranno agevolmente con molte altre; così le voci presso di loro diverran segni a poco a poco delle cose ancor non sonore.

Istituite le prime voci per ciascuna parte del discorso, la loro moltiplicazione è poi facilissima. I termini radicali in ogni lingua son pochi; tutti gli altri si formano dalle diverse combinazioni, e modificazioni di queste prime radici. E i quanti aggettivi non si traggono da' sostantivi, quanti sostantivi dagli aggettivi, quanti nomi da' verbi, quanti verbi da' nomi? *Celeste* è da *cielo*, *nerezza* da *nero*, *volontà* da

vole-

volére , *fiorire da fiore* . I participj ſa ognuno che vengon tutti da' verbi, gli avverbj quaſi tutti dagli aggettivi , come *dolcemente* da dolce , *fortemente* da forte ec. , le congiunzioni in molta parte dagli avverbj , dalle propoſizioni , e da nomi , come *ſubbene* , *ciò non oſtante* , *perciò* , *quindi* ec. 2. Quanta parole non formanſi coll' unione di due o più altre ! I Latini unendo i verbi *eſſe* , *ire* , *ferre* a varie prepoſizioni ne facevano *adeſſe* , *abeſſe* , *obeſſe* , *ſubeſſe* , *prodeſſe* , *praeſſe* , *deeſſe* , *ineſſe* , *ſupereſſe* , *intereſſe* ; *adire* , *abire* , *obire* , *inire* , *prodire* , *praeire* , *ſubire* , *interire* : *circumire* , *afferre* , *auferre* , *offerre* , *inferre* , *ſufferre* , *proferre* , *praeferre* , *deferre* ec. Dall' unione poi d' un nome coll' altro , o di un nome e d' un verbo quanti altri compoſti faceſſero i Latini medeſimi , quanto più ne faceſſero i Greci e gli Ebrei , e quanti ne facciano pur ora i Chineſi , e tutti gli Orientali , non v' ha chi nol ſappia . 3. Anche colla ſola diverſa pronunzia delle ſteſſe parole infinite altre ſe ne poſſon formare . I Chineſi non hanno che 330. monoſillabi , pur colla ſola diverſa maniera di pronunziarli ne formano tanti termini , che dalle cifre diverſe , con cui ſi ſcrive ciaſcuno il P. *Magalhaens* li fa aſcendere a 54409. , ed altri ne contan fin 80000. 4. Anche la ſteſſa parola pronunziata allo ſteſſo modo ſi può adoperare a ſignificare più coſe per via delle metafore , e delle alluſioni . Preſſo gli Ebrei la ſola parola *Jad* , (mano) come oſſerva il Sig. *Berger* ha più di venti ſenſi figurati .

Ma quanto abbiam detto finora , non è che il *vocabolario* d' una Lingua : reſta a vedere in qual maniera potrebbono i ſuppoſti Selvaggi iſtituire puranche le regole per combinare fra loro le varie parti del diſcorſo ſecondo le loro

dif-

diverse relazioni; regole che costituiscono la *grammatica* d' una lingua, e senza di cui il vocabolario più copioso non servirebbe mai a formare niun senso compiuto. Queste regole sono di lor natura assai più semplici, che non credesi comunemente. A due cose elle riduconsi: alle *inflessioni*, e alla *sintassi*. Le parti del discorso soggette a inflessioni non son che quattro, *nome*, *pronome*, *verbo*, e *participio*. I nomi, i pronomi, e i participj presso di noi non hanno che due maniere d' inflessioni, quella di *genere*, e quella di *numero*; presso i Latini, ed i Greci avevano ancor quella di *caso*. Niuna però di queste inflessioni è necessaria. Quella di *genere* è stata introdotta per distinguere il maschio dalla femmina; ella dunque non può convenire che agli animali; l' applicarla, come noi facciamo anche alle cose inanimate ponendone alcune al genere maschile, ed altre al femminile, è una manifesta irregolarità. Ma circa agli animali medesimi basta accompagnare al loro nome gli aggiunti di *maschio* e *femmina*, le inflessioni saranno inutili. Non diciam noi diffatti *lodola maschio*, *lodola femmina*, *fringuello maschio*, *fringuello femmina*? Allo stesso modo invece di *cavallo* e *cavalla* potrebbe dirsi *cavallo maschio*, e *cavallo femmina*. L' inflessione di *numero* si è istituita per distinguere, quando si parla d' un solo oggetto, e quando di molti. Ma allorchè vi precede l' oggettivo numerale, l' inflessione è superflua; *due albero* spiegherebbe manifestamente lo stesso come *due alberi*. Quando parlasi di un numero indeterminato, basterebbe permettervi l' aggettivo *più*, senza punto cangiare la desinenza del nome. Non si dice egli egualmente *una Città* è *più Città*, *un Re*, e *più Re*? Che l' inflessione di *caso* sia superflua, la nostra Lingua insieme col-

nella Francese, la Spagnuola, l'Inglese, e molte altre, il dimostrano bastantemente, supplendosi in queste Lingue ottimamente alla variazione de' casi col premettere a' nomi le opportune preposizioni. Se niuna poi di queste inflessioni è necessaria circa a' sostantivi, molto meno il sono esse rispetto agli aggettivi, e lo stesso dicasi de' pronomi e de' participj, che appartengono alla medesima classe. Gli Inglesi difatti rispetto agli aggettivi non han la menoma variazione di desinenza.

L'inflessioni de' verbi, come abbiam veduto poc'anzi, son quattro, cioè di *tempo*, di *modo*, di *numero*, e di *persona*. Ma abbiam veduto altresì, con quanta facilità alla maniera de' Brasiliani e degli Inglesi potrebbono tutte quante risparmiarsi. L'inflessioni adunque non appartengono punto all'essenza di una Lingua, son esse state introdotte unicamente parte per capriccio, e parte per rendere il discorso più chiaro, o più breve, o più variato. I nostri Seltaggi forse per gli stessi motivi le introdurrebbono essi pure; ma quando le ommettessero, la Lingua loro non lascerebbe tuttavia di esser una vera Lingua, come lo è certo l'Inglese che manca di quasi tutte.

Le regole della Sintassi riguardano o la *concordanza* degli aggettivi co' sostantivi, e de' verbi co' nomi, o il *reggimento*. Ma circa alla prima o negli aggettivi o ne' verbi non introdurranno niuna inflessione alla maniera degli Inglesi e de' Brasiliani, e sarà tolta ogni regola di concordanza; o l'introdurranno, e nascerà spontaneamente la regola, che l'aggettivo debba accordarsi col sostantivo cui appartiene, e il verbo col soggetto da cui dipende. Intorno al reggimento, cioè ai nomi che sono retti dai verbi, conviene prima di tutto distinguere in

vera-

verbi in due classi, cioè *transitivi*, e *intransitivi*. Ogni verbo, come già abbiamo accennato, oltre all' affermazione e all' esistenza espresse dall' *essere*, contengono un aggettivo esprimente una qualche proprietà, operazione, o relazione; *vivere* equivale ad *esser vivo*, *amare* ad *esser amante*. Allorchè questo aggettivo esprime una proprietà o un' operazione, che termina nel soggetto medesimo, il verbo chiamasi *intransitivo*; tale è *vivere*, *morire*, *passeggiare*, *correre*, *vegliare*, *dormire*: allorchè esprime una proprietà o una operazione relativa ad altri oggetti, il verbo dicesi transitivo; tale è *amare*, *odiare*, *leggere*, *scrivere*, *dare*, *ricevere* ec. Posto ciò quando adoprasi un verbo intransitivo, il soggetto ed il verbo bastano per se soli a formare una proposizione compiuta, come *Lucilio dorme*, *Tito passeggia*, senza bisogno di altro nome. Quando s' adopera un verbo transitivo, alcune volte basta pure il solo soggetto col verbo, come *Tito ama*, *Tito legge*; il più delle volte però al compimento della proposizione anche il nome di qualch' altro oggetto vi si richieda; s' io dicessi *Achille uccise*, ognuno tosto domanderebbe *chi?* La proposizione non sarà adunque compiuta se non aggiungendo *Ettore*, o *Troilo*, od altro nome.

Questi verbi che oltre al soggetto, pel compimento della proposizione, richiedono anche il nome di altra cosa, si dicon reggere questo nome medesimo; e la regola del reggimento non in altro consiste, fuorchè nel modo, con cui si hanno sì fatti nomi ad esprimere. Ma se il verbo non regge che un nome solo; l' istituzione di questa regola nasce da se medesima; perciocchè propriamente non fa bisogno di altro, che di pronunziar dopo il verbo lo stesso nome tal quale egli è, siccome appunto facciamo.

mo noi, e fan pure i Franceſi, gli Ingleſi, e gli Spagnuoli. Vero è, che i Latini metteano queſto nome al caſo accuſativo, ed i Greci or lo metteano all'accuſativo, ed ora al genitivo. Ma anche queſta regola quanto all' invenzione non importa niuna maggiore difficoltà. Perciocchè o i noſtri Selvaggi non introdurranno la deſinenza de' caſi, e la difficoltà ſarà tolta, o fiſſeranno una deſinenza particolare per diſtinguere l' oggetto, a cui il verbo ſi riferiſce, dal ſoggetto della propoſizione, e con queſto medeſimo fiſſeranno la regola, che quando i nomi eſprimon l' oggetto a cui il verbo riferiſce, aver debbano quella particolar deſinenza.

Ma alcuni verbi contengono un aggettivo, che nel medeſimo tempo ſi riferiſce a più coſe. S' io dirò di *aver dato*, ognuno mi chiederà *qual coſa*, e *a chi*? Ora queſto ſecondo oggetto in qual maniera s' ha egli ad eſprimere? I Franceſi, gli Spagnuoli, e gli Italiani vi premettono la Prepoſizione *a*, gli Ingleſi la Prepoſizione *to*, i Greci ed i Latini metteano il nome dell' oggetto al caſo dativo. Quale di queſte maniere è la più naturale? Io non vi truovo niuna differenza. Quei che dovettero a principio ſervirſi di queſto verbo, ed eſprimere amendue gli oggetti, forſe non fecero che pronunziarne i nomi un dopo l' altro. Vider col tempo che ne naſceano delle ambiguità: per levarle incominciarono con qualche ſegno a diſtinguere il ſecondo oggetto dal primo; chi ſi valſe delle diverſe inflеſſioni dei nomi, chi amò meglio di ſupplirvi colle prepoſizioni; ma e l'una e l'altra maniera è nata ſemplicemente del pari, e naturalmente.

Quel che s' è detto di queſto verbo, ſi dica eziandio di tutti gli altri. I Latini che avevano

vano incominciato a servirsi dei casi, seguitarono a distinguere il secondo oggetto con diversi casi secondo i diversi verbi, vale a dire o con un ablativo accompagnato da qualche prepositione espressa o sottintesa, come *petere aliquid ab aliquo*, e *onerare aliquem aliquo pondere*, cioè *cum aliquo pondere*, o con un genitivo sottintendendovi un nome universale, ed una prepositione, come *accusare aliquem furti*, cioè *de crimine furti*; o con un secondo accusativo retto anch'egli da una prepositione sottintesa, come *docere aliquem aliquid*, cioè *circa aliquid*: le quali prepositioni è anche probabile, che da principio fosser espresse, e che non siano state soppresse se non dopo: perchè facilmente si poteano sottointendere. I Greci similmente con questi verbi ora hanno adoperato i medesimi casi, ed ora altri diversi. Quelli all'incontro che a principio non aveano istituito niun caso, per esprimere il secondo oggetto si sono invece serviti di diverse prepositioni. Le regole pertanto del reggimento son ben nate diversamente secondo le diverse combinazioni, e i diversi accidenti che le hanno prodotte, ma son nate però dappertutto semplicemente e naturalmente da se medesime, e allo stesso modo nascerebbono presso a' nostri Selvaggi.

Io credo d' aver accennato bastantemente, per qual maniera una popolazione selvaggia potrebbe da se medesima istituire e il vocabolario, e la grammatica di una Lingua perfetta. Non è però da supporre che questa dovesse esser l' opera di pochi anni. Più generazioni, e forse più secoli richiederebbonsi innanzi di condurla ad un certo stato di perfezione. I primi due Selvaggi non istituirebbono che pochi termini i più facili, o i più necessarj alla significa-

ſcazione de' lor biſogni. I figli n'aggiugnerebbono di nuovi a miſura che da nuovi biſogni vi foſſero anch'eſſi determinati, nel che i Fanciulli non laſcian certo di eſſere ingegnoſiſſimi; e due lo ho avuto occaſione di oſſervarne più volte l'uno di circa tre anni, l'altro di due, i quali vivendo di continuo inſieme, e imitandoſi ſcambievolmente colle lor voci troncate un cotal linguaggio s'eran formato, che inteſo era quaſi da loro ſoli. Creſcendo la popolazione, perfezionandoſi la ſocietà, introducendoſi l'agricoltura, le arti, il commercio, moltiplicandoſi per tal' modo i biſogni, l'idee, le relazioni, moltiplicando pur ſi verrebbono i termini, con cui queſte idee, queſti biſogni, queſte relazioni manifeſtare. Ma la ſua ultima perfezione la Lingua aſpettar dovrebbe dall'iſtituzione della Scrittura, e dallo ſviluppamento del giuſto, e delle ſcienze.

CAPO SECONDO.

Del Significato delle parole.

LA varietà de' noſtri penſieri non può manifeſtarſi agli altri uomini per ſe ſteſſa: Egli era dunque di aſſoluta neceſſità per ajuto, e per utilità dell'uman genere, che ſi inventaſſero de' ſegni eſteriori, con cui poteſſimo ſcoprirci ſcambievolmente l'idee naſcoſte e inviſibili, che abbiamo entro di noi. Ora di tutti i ſegni immaginabili non ve n'erano altri più proprj a queſto fine che i ſuoni articolati; (a) perciocchè non ve n'hanno, che ſiano più ab-

(a) *V. la precedente Appendice.*

abbandonati, più facili, più pronti, più variati.

Non è dunque per alcun legame particolare, che sia tra i suoni e l'idee, che un tal suono esprima una tal idea (2); se così fosse, non ci avrebbe che una sola lingua. Egli è per una istituzione puramente arbitraria, che una tal parola è divenuta segno di una tale idea. Quindi è, che senza rendere le parole suoni vuoti e inintelligibili non si può applicarle a cose incognite; e perciò niuno esprimerà mai per alcuna parola nè le qualità delle cose che non conosce, nè i concetti di un'altr'uomo a lui ignoti.

Le parole non esprimono, se non le idee, che v'ha fissatto colui che parla. Un fanciullo, che non conosce nell'oro che il color giallo, non intende di significar altro per la parola *oro*, se non questo colore, ond'è, che s'egli l'osserva nella coda di un Pavone, lo chiama egualmente col nome *oro*. Un altro, il quale conosce, che questo metallo è di una certa giallezza e di un certo peso, esprime già per la parola *oro* l'idea composta d'un corpo giallo e pesante. Un altro più esatto avrà osservato, che la *fissità* dell'oro va sempre unita col suo colore e col suo peso; perciò questa parola da lui pronunciata indicherà l'idea composta di un corpo giallo, *fisso*, e pesante.

Comechè quelli che parlano, non possono espri-

(2) *Conviene eccettuarne le parole imitative, in cui tra il suono e l'idea il legame è tanto maggiore, quanto più il suono della parola s'accosta al suono naturale, di cui serve a eccitare l'idea.*

esprimere, se non le proprie idee: nondimeno suppongono in se stessi 1. che colui che gli ascolta, abbia fissato alle parole, che essi dicono, le medesime idee, che v' han essi applicate: Senza questo supposto non parlerebbono più, o crederebbero di parlare inutilmente, o di parlare una lingua diversa. Di rado però vanno esaminando, se chi gli ascolta, abbia unito realmente alle medesime parole le medesime idee: s' avvisano, che basti adoprarle secondo l' uso più ordinario della lingua, che si parla. Suppongono in secondo luogo, che le loro parole significhino la realità delle cose. Io dirò più basso il pericolo di questi due supposti nello stile Filosofico.

Osserviamo ancora 1. che l' uso continuo, che si fa delle parole per esprimere agli altri i propri pensieri, forma nell' animo una sì forte congiunzione fra certe parole e le loro idee, che le parole appena pronunziate e intese eccitano le idee così prontamente, come se gli obbietti produttori di queste idee agissero attualmente sui sensi. 2. Che invece di ben esaminare il significato preciso delle parole, egli accade sovente, che ci fermiamo più alle parole medesime, che alle cose. Molti pure non formano, che suoni vani, perchè hanno apprese le parole innanzi di saper le idee, che vi sono legate. Ma le parole non possono aver alcun senso, se una idea non v' è congiunta, e se non indicano invariabilmente questa congiunzione. Io nego adunque, che quelli parlino, i quali non applicano alcuna idea alle loro parole. E non sono, che papagalli, che cantano.

Poichè per una istituzione puramente arbitraria le tali espressioni indicano le tali idee, ciascun Uomo ha il diritto di esprimere le sue idee per quei modi, che più gli aggradano.

E' ve-

E' vero, che si è data tacitamente all' uso l' autorità di adattare tali suoni a tali idee, e che per conseguente si parlerebbe impropriamente e inutilmente, se non si applicassero alle parole l'idee, che l'uso vi ha fissato. Ma quali che sianſi le conseguenze di quest' uso regolare o irregolare delle parole, niuna di esse certamente esprimerà mai se non l' idea, che vi ha legata colui, che parla.

CAPO TERZO.

Dei Termini generali.

Conciossiachè tutte le cose che esistono, siano singolari, sembra, che il significato altresì di tutte le parole esser dovrebbe singolare e individuo. Nondimeno si vede tutto il contrario in tutti gl' idiomi del Mondo: perciocchè la più parte delle parole son generali. Questo però non è nato dal caso, ma dalla ragione, e dalla necessità.

Era impossibile, che ciascuna cosa avesse il suo nome particolare. 1. perchè è cosa superiore al nostro limitato intendimento l' abbracciare l' idee, e il ritenere i nomi di tutti gli obbietti, che si presentano agli occhj nostri, di ciascuna bestia, di ciascuna pianta, di ciascun frutto, di ciascuna foglia, di ciascun grano di arena ec. 2. Un nome proprio per ciascuna cosa particolare è affatto inutile, ove non si supponga, che tutti gli Uomini conoscano le medesime cose, e n' abbiano le medesime idee. Io solo ho l' idea di un obbietto, vi fisso un nome: sarà egli questo nome intelligibile a chi non conosce sì fatto obbietto? 3. Questi nomi non contribuirebbero molto all' avanzamento delle nostre cognizioni. Elle sono fondate,

è vero, ſu l' eſiſtenze particolari; ma non s' eſtendono, che per via di concetti generali ſole coſe diſtribuite per quest' effetto in certe ſpecie, e chiamate con un medeſimo nome. Alle ſole coſe particolari adunque, di cui ſi ha ſpeſſo occaſione di parlare, ſi ſono dati de' nomi proprj, come alle perſone, ai paeſi, ai fiumi, alle montagne ec. Così un Cavallerizzo dà a' ſuoi cavalli de' nomi particolari; perciocchè ſpeſſo egli ha occaſione di parlare del tale, o del tal cavallo, anche quando non è ſotto a' ſuoi occhj.

Vediamo ora, come ſi formino l' idee generali, e i nomi generali. Prendiamo a queſt' effetto un Fanciullo; vediamo le ſue prime idee, e i nomi, che egli dà loro; e ſeguitamolo in tutte le operazioni, per cui egli eſtende queſte idee, e giunge a renderle generali.

Le prime ſue idee ſono ſenza dubbio particolari: ſuo Padre, ſua Madre, la ſua Nutrice. I nomi che loro dà, ſono parimente particolari: *Padre*, *Madre*, *Nutrice*.

Ma a miſura che acquiſta una maggiore cognizione, oſſerva altri enti in gran numero, che raſſomigliano a ſuo Padre, e a ſua Madre per la forma del corpo, e per altre qualità: egli ſi fabbrica ſopra queſte raſſomiglianze un' idea generale, della quale tutti queſti enti partecipano ugualmente, e chiama queſta idea di raſſomiglianza col nome ordinario di *Uomo*. In tutto quello però egli non dà l' eſiſtenza a niun eſſere, non fa che aſtrarre o ſeparare da *Pietro*, da *Giacomo*, da *Maria* ciò, che è particolare a ciaſcuno di eſſi, e ritenere ſoltanto l' idee delle qualità, che ſono comuni a tutti. Così egli arriva ad un *nome generale*, e ad un' *idea generale*.

Per la medeſima operazione egli formerà un' pref-

preſſo idee più generali, e nomi più generali, oſſerverà, che molte coſe, che ſon differenti dall' idea di Uomo, han tuttavia con eſſo lui delle proprietà comuni. Separando perciò, o aſtraendo dall' idea di Uomo quella della figura, e di alcun' altre ſue proprietà, e non ritenendone che quelle del corpo, della vita, del ſentimento, e del moto ſpontaneo, formerà l' idea di ciò, che ſi chiama *animale*: e operando ſempre nel medeſimo modo ſopra le ſue idee, arriverà alla fine all' idea di *corpo*, di *ſoſtanza*, di *ente*, di *coſa*, e di ogn' altro termine più generale. Dal che veggiamo, che tutto il miſtero dei generi e delle ſpecie, di cui ſi fa tanto ſtrepito nelle ſcole, ſi riduce a formare idee aſtratte più o meno generali, e a dare dei nomi.

Segue da queſti principj 1. che non s' impiega il genere nella definizione dei nomi, che affine di riſparmiare la fatica di enumerare le differenti idee ſemplici, che racchiude il termine generale proſſimo. 2. che non v' ha eſiſtenza reale, che corriſponda alle idee generali: queſte ſono tutte puri concetti della mente, 3. che i nomi, o i termini generali non eſprimono una coſa particolare; ſe ciò foſſe, non ſarebbono nomi generali, ma nomi propri; non ſignificano tampoco una pluralità di coſe, altrimenti il nome generale di *Uomo* eſprimerebbe la medeſima idea, che *molti Uomini*. Eſſi non poſſono adunque eſprimere, che i generi e le ſpecie delle coſe.

Non diſponiamo le coſe ſotto tale o tale ſpecie, ſecondo che ci pare, che raſſomiglino per le loro qualità o proprietà all' idea, che noi abbiamo di queſta ſpecie. Non chiamiamo quell' ente particolare col nome d' *Uomo*, ſe non perchè lo mettiamo ſotto l' idea, che noi abbia-

biamo della ſpecie umana. Quello adunque che forma l'eſſenza di una ſpecie, non è, che l'idea di una raſſomiglianza ſuppoſta fra tutti gl' individui riferiti alla medeſima ſpecie; e perciò l'eſſenza di ciaſcuna ſpecie di coſe non è che un' idea aſtratta.

Non ſi nega quì, che la natura non abbia fatte molte coſe ſomiglianti e non abbia ſtabiliti ella medeſima i fondamenti di queſte claſſi, o ſpecie: ma ſi dice, che ciò che ſi chiama ſpecie di coſe, non ha realità alcuna fuori della noſtra mente; e che per conſeguente l'eſſenza delle ſpecie delle coſe non è, che un'idea aſtratta, una raſſomiglianza, che la mente ſuppone. Io ſchiarirò il mio penſiero diſtinguendo i varj ſignificati del termine *eſſenza*.

Queſto termine indica 1. ciò, che fa, che una coſa ſia quello, che è. In queſto ſenſo la coſtituzione interna, ma ignota, delle ſoſtanze è la vera loro eſſenza, e queſto è il proprio ſignificato di queſto termine. Io chiamo queſta eſſenza *reale*. 2. Nelle ſcuole ſi è eſpreſſa pel termine di *eſſenza* la diſpoſizione artificiale del genere, e delle ſpecie, la quale ſi ſuppone eſſer fondata nella natura: e queſto è ciò, che ſiffatto termine eſprime nel ſuo uſo più famigliare. Io chiamo queſta ſpecie di eſſenza, *eſſenza nominale*, o *ideale*. Fra l'eſſenza nominale, e il nome, che le eſprime, vi ha una sì ſtretta unione, che non ſi può attribuire il nome di una certa ſpecie di coſe ad una coſa particolare, ſe l'eſſenza di queſta non corriſponde all' idea aſtratta che il nome indica.

Due opinioni dividono i Filoſofi circa l'eſſenza reale de' corpi. L'una è (e ſi oſſerverà, che in queſta opinione il termine di *eſſenza* non ha alcun preciſo ſignificato[b]) l'una è,

diſſi, che v' abbia un certo numero di eſſenze, ſopra di cui ſieno formate le coſe naturali, le quali divengano poi di tale, o tal altra ſpecie, ſecondo la natura dell' eſſenza, di cui partecipano. L' altra è, che le parti impercettibili de' corpi abbiano una coſtituzione interna, un' eſſenza reale, ma ſconoſciuta, da cui derivino le qualità ſenſibili, che ſervono a diſtinguere le coſe, e a ordinarle in certe ſpecie ſotto certi nomi generali. La prima di queſte opinioni non può accordarſi colla frequente produzione di moſtri in tutte le ſpecie degli animali; perciocchè come mai due coſe d'una medeſima eſſenza poſſono avere proprietà differenti? Ed in oltre queſta ſuppoſizione di eſſenze, che non ſi poſſon conoſcere nel tempo ſteſſo che formano il diſtintivo delle ſpecie delle coſe, è sì ſterile, ed influiſce sì poco ſull' avanzamento delle noſtre cognizioni, che queſto ſolo riguardo dee farla avere in diſpregio, e rigettare.

Convien quì oſſervare, che nelle idee ſemplici e nelle nozioni l' eſſenza reale e l' eſſenza ideale ſono una medeſima coſa: ed ove ſe ne conoſca l' eſſenza ideale, ſe ne conoſce ancor la reale. Una figura, che racchiude uno ſpazio fra tre linee, è l' eſſenza del *triangolo* tanto reale, quanto ideale: perciocchè tutte le proprietà reali ed ideali del triangolo dipendono dalla ſua figura, e vi ſono congiunte inſeparabilmente. Ma nelle ſoſtanze l' eſſenza reale è affatto differente dall' ideale. Le proprietà dell' *oro* non dipendono dalla ſua eſſenza ideale, che è l' unione delle qualità, che noi ſcopriamo in queſto metallo, come il colore, il peſo, la fuſibilità, la fiſſità ec. ma derivano dalla ſua eſſenza reale, che è la coſtituzione reale, e interna delle ſue parti. Noi non abbiamo nome per eſprimere queſta coſtituzio-

ne.

ne reale ; lungi dal conoscerla ci è impossibile il formarne neppur l'idea.

Un' altra ragione , la quale prova , che quello che si chiama l' essenza delle cose, non è che un idea astratta , si è che le essenze si credono ingenerabili , e incorruttibili: il che non può esser vero della costituzione reale delle cose. Eccetto quello , che ne è l' Autore , elle sono tutte soggette ad essere alterate e distrutte, e s' alterano e si distruggono infatti fin nella loro essenza e nella loro costituzione reale. Ma in quanto a' fatte essenze sono idee dell' anima , elle sono veramente immutabili ; perciocchè qualunque sia stato il destino di Alessandro, e di Bucefalo, e quand' anche tutti gl' individui d' una specie fossero annichilati , contuttociò l' idea della lor specie è sempre la medesima , e lo sarà altresì invariabilmente.

La dottrina adunque della immutabilità delle essenze prova che le essenze non sono che idee astratte , che la loro immutabilità non è fondata, che su la loro relazione a' loro nomi , e finalmente, che questa immutabilità sarà ferma e costante, finchè i nomi delle essenze conserveranno il loro significato.

CAPO QUARTO.

Dei Nomi delle Idee semplici.

Quantunque le parole non indichino immediatamente se non le idee di colui, che parla, nondimeno i nomi delle idee semplici, quelli delle nozioni, e quelli delle sostanze hanno ciascuno in particolare qualche cosa, che li distingue gli uni dagli altri.

1. Quelli dell' idee semplici , e quelli delle

ſoſtanze indicano oltre all'idee, che noi abbiamo nell'animo, l'eſiſtenza reale de'loro archetipi; ma quelli delle nozioni non indicano, che un'idea, che è nella noſtra mente.

2. Quelli dell'idee ſemplici, e delle nozioni indicano ſempre l'eſſenza reale, e ideale; ma quelli delle ſoſtanze di rado indicano, e forſe non mai altro, che l'eſſenza ideale.

3. Quelli delle idee ſemplici non poſſono eſſere definiti; ma il poſſono bene quelli delle compoſte. Io lo pruovo dalla natura medeſima delle idee, e dal ſignificato de'loro nomi. Il *definire* è un dare a conoſcere il ſenſo d'una parola con termini, che non ſieno a lei ſinonimi. Si ſpiega adunque il ſuo ſignificato, ſi definiſce, quando ſi eſpone con altri termini l'idea, che vi ſi è fiſſata. Laonde ſe i differenti termini di una definizione preſentano neceſſariamente diverſe idee, è impoſſibile, che un'idea, la quale è priva di ogni compoſizione, ſi poſſa rappreſentare per via di altre idee; e per conſeguenza, che ſi poſſa definire.

Per aver voluto definire delle idee ſemplici, ſi ſono inventate quelle celebri definizioni, che hanno eccitate guerre sì lunghe, e sì oſtinate fra i Dotti. Si è definito il *moto*: *l'atto di un ente, che è in potenza in quanto egli è in potenza*. Si può fare un diſcorſo più frivolo, e più inconcludente di queſto? Altri l'han definito: *un paſſaggio da un luogo ad un altro*; ma ov'è la differenza tra queſte parole *paſſaggio*, e *moto*? Altri *l'applicazione ſucceſſiva delle parti della ſuperficie di un corpo alle parti della ſuperficie di un altro corpo*. Il moto ſi conóſce egli da queſta definizione meglio di prima?

L'atto di una coſa traſparente in quanto è traſparente; famoſa definizione Peripatetica,

farà mai conoscere ad un Cieco nato il senso della parola *luce*? E i Cartesiani vi riuscirian meglio dicendogli, che la luce è l'agitazione di un gran numero di piccioli globi, che percuotono vivamente il fondo dell'occhio? (1)

Le parole non essendo che suoni, non possono scriturare per se medesime, che l'idea stessa del loro suono. Se rappresentano altre idee, ciò

(1) *Siccome la definizione d'un termine altro non è che l'enumerazione delle idee, che sotto di lui si comprendono: così è manifesto, che un uomo, il qual comprenda un'idea sola, non si potrà mai definire. Tale è il nome* luce. *Un modo v'ha tuttavia per dare anche dell'idee semplici per mezzo di altri termini, se non un'esatta cognizione che è impossibile, almeno una qualche nozione lontana. Egli è quello di indicare o la cagione onde l'idea semplice è in noi destata, o l'effetto che in noi produce, o le circostanze che l'accompagnano. Chi dicesse ad un Cieco, che la luce è una materia sottilissima, la quale da' corpi o è mandata direttamente, o riflettuta all'occhio nostro, che penetrandolo eccita in noi una data sensazione; che noi questa sensazione riportiamo agli oggetti in una maniera più pronta e migliore che non ci portiamo gli odori ed i suoni: che per questo mezzo noi acquistiamo della distanza, posizione, figura, grandezza degli oggetti un'eguale cognizione e più pronta ch'ei non l'acquisti pel tatto, ec. non farebbe certo ch'egli venisse a conoscere che cosa è* luce, *ma gli darebbe almen una qualche nozione di questo termine, che prima ei non aveva, e che si farebbe poi tanto più estesa, quanto più le proprietà della luce gli si venissero descrivendo.*

ciò avviene, perchè l'uso ve le ha unite. Quegli adunque, che non ha ricevuto l'idea di qualche qualità ſemplice per l'organo che dee portarla alla mente, che è l'unico mezzo di acquiſtarla, non potrà giammai conoſcerla nè pel ſuo nome ordinario, nè per altri nomi, qualunque poſſa eſſere la loro diſpoſizione. Accaderà quel, che accadde ad un cieco nato, il quale dopo aver lungamente ſtudiato per conoſcere il color di ſcarlatto, e averne ſovente conſultato i ſuoi amici, interrogato finalmente da uno, che coſa foſſe, *egli è*, riſpoſe, *qualche coſa di ſimile al ſuon della tromba.*

Non poſſono adunque eſſere definite, che le ſole idee compoſte. Per mezzo delle parole, che eſprimono l'idee ſemplici che le compongono, ſi poſſono rappreſentar queſte idee a quelli, che non le aveſſero mai avute. Io potrei definire l'arco baleno dalla ſua figura, dalla ſua grandezza, dalla ſua ſituazione, e dalla diſpoſizione de' ſuoi colori in modo da rappreſentare perfettamente queſto Fenomeno ad un uomo, che non l'aveſſe mai veduto, ma che conoſceſſe i colori.

Ecco un'altra differenza fra i nomi delle idee ſemplici, quelli delle nozioni, e quelli delle ſoſtanze. I nomi delle nozioni indicano idee formate ſol dalla mente; quelli delle ſoſtanze indicano un archetipo eſterno, ma d'una maniera un po' vaga; quelli delle idee ſemplici indicano eſattamente l'eſiſtenza delle coſe.

I nomi de' modi ſemplici ſono poco differenti da quelli delle idee ſemplici.

CAPO QUINTO.

Dei Nomi delle Nozioni, e di quelli delle Relazioni.

I Nomi delle nozioni essendo generali non possono additare, che idee astratte. Essi hanno tuttavia delle proprietà, che li distinguono dagli altri termini generali, e che meritano di essere considerate.

1. Le essenze che essi indicano, sono formate dall'intelletto, e in ciò son differenti dai nomi dell'idee semplici. 2. Quest'essenze son formate senza fare attenzione, o riferire ad alcuna cosa esistente fuori di noi, e in ciò son differenti dai nomi delle sostanze.

Per questa formazione delle nozioni l'anima non dà l'essere ad alcuna nuova idea semplice. Non fa, che adunarne in una sola molte, che truova divise in se medesima. Ella fa allora i tre atti seguenti. 1. Sceglie un certo numero d'idee. 2. Le unisce insieme. 3. Le lega per via d'un nome: tre atti, che ciascuno può fare, quand' anche niuno avanti di lui avesse avuto la nozione, che egli compone. Si sarebbe per esempio potuto formare l'idea del *sacrilegio*, e dell' *adulterio*, avanti che questi delitti si fossero mai veduti: e non si dee dubitare; che i Legislatori non abbiano fatte delle leggi rispetto ad azioni, che non erano seguite ancora, ma che immaginavano poter seguire.

Quantunque però la formazione delle nozioni appartenga semplicemente all'anima, elle non sono tuttavia fatte a caso; e le idee, che le compongono, non sono gettate insieme alla rinfusa, e unite senza ordine e senza scelta. Immaginate essendo per comunicare più facilmen-

te i proprj pensieri, che è il primo scopo delle lingue, non si son combinate, che per via d' idee, l'unione delle quali occorre sovente nel conversare. Così si son fatte del delitto di uccidere il proprio padre, e di occidere un' altr' uomo due nozioni differenti, le quali si sono distinte con due diversi nomi, affine di esprimere prontamente e senza una lenta enumerazione d'idee la diversa atrocità di questi due misfatti, e il diverso supplizio che meritano.

La mente adunque aduna le idee disperse, che compongono una nozione; ma il nome medesimo della nozione si è quello, che le tiene unite, che impedisce la loro separazione, e che conservando altresì l'essenza di questa nozione le assicura una eterna durata. Perciocchè di rado avviene, che una nozione si creda costituire una specie distinta, se non ha un nome distinto. Se questo nome non legasse fortemente quel gran numero d'idee staccate, che compongono una nozione, queste idee si dividerebbono l'une dall'altre si disperderebbono tutte, e la nozione cesserebbe di essere.

I nomi delle nozioni significano sempre l'essenza reale delle loro specie. Queste essenze non sono, che idee composte e astratte, formate senza riferirle all'esistenza delle cose fuori di noi. Quindi i nomi delle nozioni non possono accennare, che un'idea, che è nell'animo; e non se ne dee cercare altrove la realità. Tutte le proprietà d'una nozione dipendono adunque dalla sua idea astratta. Qui per conseguenza l'essenza reale ed ideale non sono che una medesima cosa.

Ciò che ho detto, dimostra i motivi, per cui si apprendono da noi i nomi delle nozioni avanti di formarli in noi stessi. Dove sarebbe

il

il vantaggio di queste formazioni, e di niente più la resta di una infinità di nozioni possibili. Non avendovi l'uso fissato alcun nome, converrebbe trasmutarle e dimenticarle, perciocchè con chi discorrerne? Avanti, nulladimeno alla formazione delle lingue era necessario, che d'una cosa s'avesse l'idea prima di darvi il nome; siccome avviene anche a noi, quando abbiamo un'idea, alla quale la necessità ci obblighi di fissare un nuovo nome. Quanto alle idee semplici, e alle sostanze che hanno un'esistenza reale nella natura, o si acquistano i loro nomi prima del loro significato, o tutto al contrario, secondo che prima si sono nominate, o che prima fanno impressione sopra di noi.

Si può applicare alle relazioni ciò, che ho detto delle nozioni, senza cangiarvi che poche cose, e perchè ciascuno può da se medesimo accorgersi di queste differenze, io mi risparmio la briga di più dilungarmi in questo capitolo.

CAPO SESTO.

Dei Nomi delle Sostanze.

I Nomi, che esprimono tale o tal'altra specie di sostanze, nè più nè meno che i nomi delle nozioni, o qualunque altro termine generale, non esprimono che un'idea astratta, e unicamente formata dalla nostra mente.

Gli uomini supponendo, che molte sostanze si rassomiglino in molte parti, formano di questa rassomiglianza supposta una sola idea, e le danno un sol nome. Perciò tutte queste sostanze, che si suppongono rassomigliarsi, si dicon essere della medesima specie.

L'anima ha il potere di fare un'infinità di specie, ossia d'idee di rassomiglianza. Basta il

conoscere una sola sostanza, la mia mente può rappresentarsene altre, che vi rassomiglino, e appellarle col nome di questa idea rappresentativa di molte sostanze unicamente ideali. Quantunque non vi abbia, che un Sole, io posso supporne altri simili, e con questa supposizione formo una specie al pari, che se n'avessero tanti quante son le stelle.

Questo è ciò, che si chiama l'essenza di una specie, e che distingue questa specie da tutt'altra. Or siccome quest'essenza non è, che di rassomiglianze, che la mente suppone fra molti individui, ne segue che i nomi, i quali esprimono le specie delle cose, non esprimono infatti che rassomiglianze ideali tra gl'individui di queste specie. Io ho già detto di sopra, che non si doveva confondere quest'essenza ideale coll'essenza reale, ossia colla costituzione medesima delle sostanze.

Il termine di essenza nello stile ordinario non indica, che l'essenze delle specie; perciocchè non si crede di conoscere l'essenza d'un individuo, che dopo averlo collocato sotto una certa classe o specie di cose. Se parlasi, che quadri all'idea d'una tale specie, si dice, che ha l'essenza di questa specie; se no, che non l'ha. Non si chiama un essere particolare col nome d'*uomo*, di *cavallo*, di *ferro*, se non perchè si suppone, ch'egli abbia le qualità, che compongono l'idea, che si ha della specie d'uomo, di cavallo, di ferro.

Non è adunque in virtù delle loro essenze reali, che si distinguono le sostanze in diverse specie, perchè noi ignoriamo interamente la loro costituzione interna, dalla quale pure dipendono tutte le loro proprietà. Chi può vantarsi di conoscere la configurazione esprella, il meccanismo espresso de' corpi, che gli sono più famigliari,

delle

delle pietre che calpesta, del ferro che sempre ha fra le mani e avanti gli occhj? Contuttociò qual' infinita distanza non v'ha dalla tessitura interna di questi corpi grossolani fino ai primi finissimi principj, e dalle incognite maraviglie dell'essenza reale delle piante, e degli animali? La struttura industriosa, che ha dato a questa vasta macchina dell'universo, e a ciascuna delle sue parti l'Essere infinitamente possente supera d'assai più il comprendimento dell'uomo anche il più penetrante, di quello che la macchina più sottile non sorpassi i concetti del più rozzo, e materiale di tutti gli uomini. Indarno pertanto ignorando le costituzioni reali dei corpi, pretendiamo di ridurli a certe specie in virtù della loro essenza reale.

Quantunque le essenze ideali di ciascuna specie di sostanze siano opera della mente, tuttavia non si può dire, ch'elle siano di semplice fantasia, o di puro capriccio: poichè per formarle, e parlarne d'una maniera intelligibile, bisogna 1. Che le idee, che le compongono, siano rappresentative di qualità, che consistono realmente, e con un'intima unione: fa di mestieri, che lo spirito segua unicamente la natura, che non unisca il belar della pecora alla figura del cavallo, o il colore del piombo alla fissità dell'oro. 2. Bisogna, che queste idee rappresentino qualità, che facciano un tutto determinato, e perfetto. Se vi fosse, o di più, o di meno, non sarebbe più la medesima unione, nè in conseguenza la medesima essenza, la medesima specie.

Sebbene, l'animo, quando fabbrica un'idea di qualunque specie di sostanza, non unisca qualità, che non esistano, o che non suppongo esistere insieme; tuttavia il numero di que-

ste qualità varia secondo l'attenzione, e le cognizioni, e spesso gli umori medesimi del formatore. Questa è la ragione, per cui le idee di varie specie di sostanze sono sì difettose, e sì diverse in diverse persone.

I. *Elle sono spesso difettose.* La più parte si contentano di far entrare nelle loro idee delle sostanze quelle poche qualità sensibili, che sono valevoli a scoprirvi, e ommettono spesso le qualità più importanti, e che vi dovrebbono aver più diritto.

Non v'ha per esempio quasi altro che il colore, da cui si prenda norma per distinguere le specie de' corpi insensati: per questo si giudica, che ovunque è il color dell'oro, ivi siano pure le altre qualità di questo metallo.

Nè si tien regola più esatta intorno alle specie de' corpi organizzati. La figura si piglia ordinariamente per la qualità distintiva della loro specie. Il *Menagio* ce ne somministra un esempio in un cert'*Abate di San Martino* nativo di *Caen*, che merita d'esser quì riferito. Quando costui venne al mondo, dic'egli, avea sì poco figura d'uomo, che rassembrava più presto ad un mostro: Si stette qualche tempo a deliberare se dovesse battezzarsi; a ogni modo fu battezzato, e dichiarato uomo per provisione. Con una faccia un po'più lunga, un naso un po'più stiacciato, una bocca più fessa, e qualch'altra picciola deformità, che avesse avuto, egli aveva bell'essere animal ragionevole; se l'ha scampata appena così come era, allora sarebbe perito certamente come un'essere non umano.

II. Siccome l'anima sola è quella, che forma l'essenze delle specie, che le estende, le ristringe, le modella, elle devono necessariamente esser *diverse* in diverse persone: perciò appun-

to

to esse variano sì fattamente, che non ce n' ha alcuna, che sia la medesima in tutti gli uomini. Io non eccettuo neppur quella, ch' essi meglio conoscono, che è la specie umana. Perciocchè tale può esser l' uomo secondo Platone, che non lo sarà secondo Aristotele. Sebbene adunque supponga si che le essenze ideali o nominali delle sostanze siano copiate dalla natura, egli è certo però, che son' esse imperfette se non tutte, almen la più parte: E essendo esse formate dalla mente, egli è pur chiaro, che sono gli uomini quei, che fissano i limiti delle specie delle sostanze, non la natura. Perciocchè, è ben vero, che v' hanno molte sostanze, le quali si rassomigliano in molte parti, e che questa rassomiglianza è quella, che ci autorizza a disporle sotto di certe specie. Ma ciò non ostante siccome lo scopo di questa riduzione è di esprimere in una sola parola molte cose particolari; così io non veggo, che si possa dire, che la natura abbia fissato i limiti delle specie delle cose; o se l' ha fatto, certamente i confini, che noi diamo a queste specie, non sono esattamente conformi alla natura.

Che se l' animo è quello, come abbiam provato, che dispone gl' individui sotto di certe specie, è ben più evidente, ch' egli è pur quello, che forma le classi più estese, che si chiamano *generi*, e che comprendono varie specie. Per formar questi generi egli separa dalle specie ciò, che le distingue le une dalle altre, e non fa entrare in questa idea generale, se non le idee, che sono comuni a tali specie differenti. Così io formo il genere segnato col nome di *metallo* separando o astraendo dalla mia idea dell' *oro*, dell' *argento*, del *rame* ec. le qualità particolari a questi corpi, e non ritenendo se non quelle, che sono a tutti comuni,

e que-

e per le quali tutti si rassomigliano. Per tal modo il genere non rappresenta, se non una parte delle idee contenute nelle specie, e la specie una parte di quelle, che son contenute in ciascun individuo. Mai però non si dà l'essere a cosa alcuna. Ecco tutto quello che si fa; si vedono più cose, che hanno più qualità comuni; si forma di queste qualità simiglianti una sola idea; le si dà un nome, ella diviene più famigliare alla mente; vi si medita, e se ne parla con più facilità: si compendiano così le idee: e le loro espressioni.

Così la formazione de' generi e delle specie tende al vero scopo delle lingue, che è di comunicare i nostri pensieri nella maniera più facile, e più breve. Questo è pure tutto l'uso che se ne fa senza pensare nè all'*essenze reali*, nè alle *forme sostanziali*, che non si possono assolutamente conoscere.

CAPO SETTIMO.

Delle Particelle.

LE parole non servono tutte ad esprimere dell'idee; ve n'hanno alcune, che fanno invece conoscere l'unione, che si mette fra l'idee, o un qualche atto della mente sopra di esse. Di questo numero sono le seguenti: *sì*, *nò*, le quali indicano, che la mente afferma o nega.

Ma oltre all'affermazione e alla negazione, senza di cui non v'ha nè verità, nè falsità nelle proposizione, quando l'uomo vuol far conoscere i suoi pensieri agli altri, lega tra loro le parti delle proposizioni, e le proposizioni medesime una coll'altra; lega oltrecciò per fare un discorso connesso, e continuato un coll'al-

tro

no i periodi secondo le varie loro relazioni. Le particole che s'usano a questo fine, si chiamano *particelle*; e dal saperle bene adoprare dipende principalmente la chiarezza, la bellezza, e l'aggiustatezza dello stile. Perciocchè col loro solo soccorso si può esprimere e la dipendenza, che v'ha tra i nostri pensieri, e la unione, la distinzione, l'opposizione, l'enfasi di ciascuna parte del discorso.

Non si comprenderà mai a fondo tutto il senso delle particelle, se non si conosce prima la precisione, la costituzione, e lo stato dell'animo di colui, che le usa: perciocchè i concetti, di cui l'animo è capace, superano di lunga mano il numero delle particelle. Non è maraviglia adunque, se il più di queste hanno diversi significati, e talvolta quasi opposti: tale è la particella *ma*.

Qualche volta ella si pone dopo di qualche elogio, perchè vi serva di correzione; o si usa per maneggiare una satira o una canzonatura con più artificio: come: Uno dei gran vantaggi di non avere idea fissa è, che di rado si può esser convinto d'avere il torto, ma queste persone non rassembran esse a que' vagabondi, che non si possono privare della lor casa, perchè non ne hanno di fissa, nè di propria. Il *ma* si adopera nelle difese, e serve di scusa, come: l'ho percosso, è vero; ma me n'ha dato troppo motivo. Il *ma* si pone talvolta dopo il *non solo* per indicare qualche accrescimento, come: se un uomo fosse tutto ad un tratto dotato di una vista mille, o diecimille volte più penetrante, che non s'ottiene coll'ajuto del miglior microscopio, le dolcezze della vita, l'abbandonerebbono nel medesimo punto, poichè non solo gli obbietti gli sembrerebbono diversamente cobbiti, e figurati, che agli altri uo-

mini,

mini, e forſe perciò non potrebbe comunicare con eſſi: ma di più con una viſta sì fina non potrebbe forſe nè ſoſtenere lo ſplendore de' raggj ſolari, o anche la ſemplice luce dal giorno, nè apprendere, che una piccioliſſima parte di un piccioliſſimo obbietto, e ciò ad una piccioliſſima diſtanza: il che lo renderebbe incapace di diſcernere ciò, che v'ha di nocevole, o di utile negli obbietti. Il *ma* ſi dice ne' rimproveri, e ſerve a indicare, che non ſi fa ciò, che ſi dovrebbe, come: molti Filoſofi diſputan fra di loro non per cercare la verità, ma per ſoſtenere le loro opinioni o vere o falſe che ſiano. Quindi è, che a forza di diſpute non fanno, che confermarſi maggiormente ne' loro errori.

A tutti queſti ſignificati io potrei aggiungerne molti altri, ſe queſto foſſe il mio propoſito; ma queſto eſempio ſopra una ſola particella baſta per farci riflettere ſul loro uſo, la loro forza, e i varj atti della mente, che per eſſe s'eſprimono. Alcune racchiudono coſtantemente il ſenſo d'una propoſizione intiera come le particelle *sì*: *nò*; ed alcune altre allora ſoltanto, che ſon collocate in un certo modo. (1)

(1) *Come* bene, *allorchè ſerve d'elogio*, *e ſignifica* va bene; volentieri, *allorchè ſi riſponde a qualche domanda*, *e ſignifica* il farò volentieri.

CAPO OTTAVO.

Dei Termini astratti, e concreti.

L'Anima, come io ho fatto vedere, ha la potenza d'astrarre le sue idee. Con ciò ella distingue le cose in varie specie. Or siccome ciascuna idea astratta è sì distinta da ogn'altra idea astratta, che mai non possono essere le medesime: così ne segue, che l'anima dee apprendere immediatamente le lor differenze, e per conseguente due idee generali o astratte non possono mai essere affermate l'una dell'altra. L'uso pure non lo permette. Perciocchè quantunque sia vero, che l'uomo è un animale, tuttavia non v'ha persona, che non conosca a prima vista la falsità di questa proposizione *l'umanità è animalità*. Sopra le sole idee *concrete* adunque si aggirano le affermazioni: vale a dire un'idea astratta deve esser unita ad una, che non sia astratta per fare un'affermazione.

Tutte le idee semplici ha uno de' nomi astratti, e concreti, o per parlare gramaticalmente dei nomi *sostantivi*, e *aggettivi*; come *bianco*, e *bianchezza*: *dolce*, e *dolcezza* ec. Lo stesso segue delle idee delle nozioni, e delle relazioni: come *giusto*, e *giustizia*; *eguale*, *eguaglianza*. Quanto alle idee delle sostanze, queste hanno pochi nomi astratti. E' vero, che, la scuola ha formato quelli d *animalità*, d'*umanità*, ec. Ma oltrechè questi nomi, e simiglianti sono in picciolo numero in paragone della moltitudine infinita de' nomi delle sostanze medesime, non hanno potuto mai essere autorizzati dall'uso: il che sembra dimostrare, che gli uomini riconoscono ingenuamente, che non

hanno

hanno alcuna idea dell'eſſenza reale delle ſoſtanze, perciocchè non hanno nomi per eſprimerle. La ſola dottrina delle *forme ſoſtanziali*, e l'ardir temerario di certuni privi di quelle cognizioni, che aver pretendevano, hanno fatto fabbricare, e introdurre i termini d'*animalità*, *corporeità* ec. Termini, che nondimeno ſono rimaſti chiuſi nelle ſcuole, e che non hanno mai potuto eſſere poſti in uſo tra le perſone ragionevoli.

CAPO NONO.

Dell'Imperfezione delle Parole.

PER iſcoprir la perfezione, o l'imperfezione delle parole è neceſſario il conſiderarne i due uſi. L'uno è di regiſtrare i noſtri penſieri. Quindi viene un ſollievo alla memoria, facendo per così dire che noi parliamo con noi medeſimi. (1) Qualunque parola può ſervire a queſto fine. Eſſendo elleno ſegni arbitrarj, ſiam liberi d'impiegare quelle, che più ci aggradano per eſprimere a noi medeſimi i noſtri penſieri. E per queſto primo riguardo eſſe non avranno mai imperfezione, finchè ſaranno ſegni coſtanti della medeſima idea.

L'altro uſo delle parole è di comunicare le noſtre idee agli altri: queſt'uſo è o civile, o Filoſofico. L'*uſo civile* è di farſi intendere quanto è meſtieri per gli affari comuni della vita. L'*uſo Filoſofico* è di dare nozioni preciſe delle coſe, ed eſprimere con propoſizioni generali

(1) *V. l'Appendice I. all'ultimo Capo di queſto Libro.*

rali delle verità certe, e indubitabili. Quelli usi son diversissimi; l'uno non esige la medesima esattezza dell'altro.

II. fine di quelli, che parlano, deve essere di farsi intendere, vale a dire che le loro espressioni trasmettano a' loro uditori le medesime idee, che v'hanno essi congiunte; ma come si può sperare questa trasmissione d'idee precise, ove precise non le abbiano essi medesimi? Quindi è, che l'oscurità e la confusione delle parole, nel che consiste l'imperfezione del linguaggio, non deriva nè da alcuna imperfezione intrinseca, nè da alcuna incapacità, che sia nelle parole di esprimere un'idea piuttosto, che un'altra; ma deriva unicamente dall'avere confuse e oscure le idee, che colle parole s'esprimono. Chi brama perciò di dare tutta la chiarezza e tutta l'intelligibilità possibile a' suoi discorsi, e comprendere quelli degli altri, deve studiare, e conoscere con precisione le idee, che le parole additano: cognizione assai malagevole.

1. Quando i termini rappresentano idee molto composte. Perciocchè essendo ciascuna di queste idee un'adunanza di molte idee insieme unite, di cui ciascuna pure ne comprende in se stessa altre compostissime, egli è difficile l'unir tante idee sì diverse in un sol tutto, e ritenere la loro composizione e il loro nome. Tali sono il più de' termini di morale; di rado essi indicano le medesime idee appresso diverse persone.

2. Quando i termini rappresentano idee, che non hanno alcuna esistenza reale fuori di noi, e per conseguente niun modello fisso per determinarle, e correggerle. Ecco novellamente i nomi delle nozioni in pericolo di oscurità, e di confusione. Si lascia all'uso la cura di de-

terminarne il ſenſo : ed egli il fa ſufficientemente per ciò che ſpetta al converſare ordinario; ma aſſai male per lo ſtile Filoſofico ; perciocchè appena v'ha una ſola nozione, la eſpreſſione di cui non abbia un ſenſo aſſai vago, ed incoſtante nell'uſo ordinario, e non ſignifichi molte idee differenti.

La maniera, con cui s'imparano queſti termini, è in parte la cauſa del loro oſcuro, e dubbioſo ſignificato. Si inſegnano ai fanciulli i nomi delle qualità ſemplici e delle ſoſtanze moſtrando loro gli obbietti, di cui ripetono ſovente i nomi, come *bianco*, *dolce*, *laſſo*, *zucchero* ec. Ma quanto alle nozioni prima ſi inſegnano loro i nomi; e il ſenſo o loro ſi ſpiega appena, o ſi laſcia, che da ſe ſteſſi l'imparino in appreſſo, dal che viene neceſſariamente (concioſſiachè il più degli uomini uſino poca attenzione a formarſi da ſe medeſimi giuſte nozioni delle coſe) che i termini, che eſprimono queſte nozioni, ſono in bocca loro poco più che ſemplici ſuoni. Alcuni, è vero, ſi piccano di nozioni preciſe; ma eſſi le chiamano diverſamente dall'uſo ordinario. Ecchè pruovano tante diſpute, tanti libri, tanti commentarj circa l'*onore*, ed altre ſimili nozioni, ſe non che gli Autori differiſcono intorno alla ſignificazione d'un ſuono?

Finalmente è difficile il comprendere il ſenſo de' termini, che eſprimono archetipi, che non ſi poſſono conoſcere. Tali ſono i nomi delle ſoſtanze, qualor ſi ſuppongono rappreſentare un'eſſenza reale, ma invisibile, e ſempre ſconoſciuta. Qual ſignificato preciſo poſſon eglino avere? Come poſſiamo noi ſapere quello, che ſia o no *cavallo*, e *antimonio*, ſe queſti nomi indicano un'eſſenza reale, ma a noi ignota?

Ma,

Ma, si dirà, i nomi delle sostanze non avran essi un significato determinato ove non si facciano esser segni, che delle qualità che in quste sostanze si vedono? No, io rispondo: perciocchè avendo le sostanze un gran numero di qualità, tali alcuni ne osservano, che non osservano altri, come che niuno arriva a scoprirle tutte. Eccovi pertanto idee diverse sopra un subbietto medesimo. Eccovi per conseguente un nome, che ha varie significazioni. Sembra adunque,

I. Che i nomi delle idee semplici siano i meno soggetti a esser equivoci 1. perchè non essendo le loro idee, che semplici percezioni, egli è più facile acquistare e ritenere queste percezioni, che le idee composte, come sono quelle delle sostanze e delle nozioni. 2. Perchè essi non riferiscono ad alcun' altra essenza, che alla percezione medesima che significano.

II. Che i nomi de' modi semplici, sopra tutti i nomi de' numeri e delle figure, siano dopo quelli delle idee semplici i meno soggetti ad aver un senso dubbio ed incerto.

III. I nomi delle nozioni, quando esse constano di un picciol numero d'idee tutte famigliari, sono abbastanza chiari e distinti; ma sono soggetti a significazioni assai irregolari, quando le nozioni sono assai composte.

IV. I nomi delle sostanze soprattutto in un discorso Filosofico, sono sempre inesatti, qualor si suppone, che significhino o l'essenze reali, o le giuste immagini delle cose, idee che mai non possono per se medesimi rappresentare.

CAPO DECIMO.

Dell' Abuſo delle Parole.

NON ſolo il linguaggio ha delle imperfezioni naturali, e inevitabili; ma ſi commettono eziandio molti abuſi nell'uſo, che ſe ne fa.

Primo abuſo. Si dicono delle parole ſenza idea preciſa, o ciò che è peggio, ſenza che sì poſſan intendere. Quante di queſto genere non ne hanno introdotto le varie Sette di Filoſofia? Ora queſto avveniva per ſoddisfare al prurito di diſtinguerſi, ora per appoggiare qualche opinione capricciosa, e ſpeſſo per naſcondere qualche parte debole del proprio ſiſtema. Se alcuno bramaſſe di far ampia provviſione di queſti termini inutili (perciocchè non rappreſentano alcuna unione di idee eſatta, e determinata, e ſono termini per conſeguenza unicamente di ſtrepito, e di partito) io gli addito ſopra tutti i libri degli Scolaſtici, e de' Metafiſici. Che vaſti teſori! Quando coloro, che ſono paghi appieno di ſe medeſimi, ove ſoltanto pronunzino comunque le parole, che l'uſo ha loro inſegnato, ſenza unirvi alcuna idea nè fiſſa, nè preciſa, a ragionare ſi fanno intorno a idee aſſai compoſte, come ſono quelle della morale, quelle per eſempio di *ſapienza*, di *gloria* ec. i loro diſcorſi non poſſono eſſere, che un gergo oſcuriſſimo e incomodiſſimo.

Secondo abuſo. Si impiegano le parole ora in un ſenſo, ed ora in un'altro: inſtabilità sì frequente, che è difficile di trovar un ſolo libro, qualunque ne ſia l'argomento, dove le medeſime parole indichino conſtantemente le medeſime

unio-

unioni di idee. Io ſo, che nelle controverſie fra i Dotti l'uſo delle parole in un ſenſo variabile paſſa per ſottiglieza d'ingegno e per vero ſapere. Ma io non giudico così: queſta mutazione, ſe è volontaria e premeditata, non può eſſer attribuita, che ad una ſtrana follìa, o a così mala fede, come è quella di un truffatore, che nella liquidazione de' ſuoi conti ſegna con una medeſima cifra ora una collezione d'unità, ed ora un'altra.

Terzo abuſo. Si affetta l'oſcurità o fiſſando a parole invecchiate nuove ſignificazioni, o introducendo de' termini nuovi ed equivoci ſenza definirli, o finalmente unendo le parole in maniera, che ſe ne confonde il ſenſo ordinario, come facevano que' Filoſofi, che ſapevano tanto da provare, che la neve è nera. I Filoſofi Scolaſtici ſi ſono terribilmente caratterizzati per queſta oſcurità; ma altre Sette di Filoſofia non ſe ne poſſono neppur eſſe giuſtificare appieno. Non ve n'ha alcuna (tale è l'imperfezione delle umane cognizioni) che non ſi ſia ſervita talvolta del vile ſoccorſo de' termini oſcuri come d'un velo per naſcondere qualche aſpetto dell'ipoteſi, che non tornava bene di laſciar vedere in piena luce. Ma non ſi può dire abbaſtanza, quanto l'arte sì millantata del diſputare abbia accreſciute le naturali imperfezioni del parlare. Chi vorrà gettar gli occhj ſopra gli ſcritti de' più ſolenni Baccalari, che diſtinti ſi ſono in queſta ſcienza, vedrà di leggieri, che il loro ſtile è nato fatto per oſcurare tutte le materie, per mettervi il diſordine, per imbrogliare il ſignificato delle parole; e che finalmente egli è men acconcio delle parole più comuni, e più triviali a eſprimere le loro più ſottili diſquiſizioni.

Quarto abuſo. Si crede di eſprimere la realità

lità delle cose. Questo vizio in un certo grado riguarda tutte le parole, ma particolarmente i nomi delle sostanze. Quindi i Peripatetici han preso le forme sostanziali, l'orrore del vuoto, ed altre loro astrazioni per cose realissime. Quelli che s'intestano in un solo sistema, sono i più soggetti a intestarsi similmente, che la natura corrisponda a' loro termini, e che senza essi il parlare sarebbe senza vigore, e senza bellezza.

Quinto abuso. Si Suppone, che le parole esprimano delle idee, che esse non possono esprimere in alcun modo. Si crede, che i nomi delle specie delle sostanze conoscinte unicamente per le loro essenze ideali ne rappresentino le essenze reali. Così quando si definisce l'uomo *un animal ragionevole*, e si asficura, che questa definizione è più esatta di quella, che sia *un animale di due piedi senza piume, e di larghe ugne*, si suppone, che il nome d'*Uomo* significhi l'essenza reale della specie; e che perciò la prima definizione ne chiuda una descrizione più esatta, che la seconda; quando amendue non ce n'offrono che la pura essenza ideale.

L'Uomo nell'ignoranza, in cui era dell'essenza reale delle sostanze, ha creduto di rimediarvi felicemente, supponendo, che i nomi delle sostanze e delle loro specie, che non esprimono se non l'esenze ideali esprimessero le reali. Ma lungi, che questa esenza ideale sostituita alla reale scemi le imperfezioni del parlare, al contrario le accresce: perciocchè le parole si rendono segni d'un non so che, il quale in fondo non è che un vero nulla; ma un nulla, che fa correre smisuratamente dietro ad altri nulla, e sempre col medesimo calore smisurato, senza mai trovare la realità. Imperocchè la suppozizione di quest'esenza pretesa

fa

ta pur ſupporre, che tutte le coſe della medeſima ſpecie abbiano la medeſima coſtituzione interna e reale: opinione chimerica, che ſuppone due altre grandi chimere: la prima, che vi ſiano delle eſſenze determinate, degli eſpreſſi modelli, ſui quali e nei quali la natura formi tutte le coſe particolari, diſtinguendole in diverſe ſpecie; la ſeconda, che noi abbiamo idea di queſti modelli, o di queſte eſſenze. Quelli che cercano per eſempio, ſe tale, o tal' eſſere abbia l'eſſenza reale di ciò, che noi chiamiamo *uomo*, moſtrano certo di far tutte queſte ſuppoſizioni.

Seſto abuſo. Si crede, che un tal termine, al quale uno ha unita una tal idea, indichi queſt'idea medeſima all'Uditore, come ſe vi foſſe una collegazione neceſſaria fra le parole e l'idee, o s'aveſſe ſicurezza, che quello che parla e quello che aſcolta, aveſſero fiſſate le medeſime preciſe idee alle medeſime voci: Così all'incontro poco ſi bada a conoſcere il ſenſo, che gli altri hanno fiſſato alle loro eſpreſſioni; ſi giudica, che elle indichino l'unione preciſa delle idee, che v'abbiam fiſſato noi medeſimi. Il termine di *vita* è famigliariſſimo a tutti gli uomini; pochi ſi troverebbono che non prendeſſero per oltraggio la dimanda, che lor ſi faceſſe di ſpiegarne il ſenſo: ma ſe accade, che ſi ponga in queſtione, ſe una pianta di già formata nella ſua ſementa, o ſe un pulcino nell'uovo non ancora covato ſiano in vita, o no, allora ſi vedrà, che non ſegue ſempre un'idea preciſa a queſta parola sì famigliare. Queſt'abuſo, di cui io parlo, è più univerſale che i precedenti, e tanto più pericoloſo, quanto vi ſi fa minore attenzione. Queſta è una delle prime cagioni di tante grida inſenſate, e oſtinate nel mondo Filoſofico. La più

parte penſan lo ſteſſo; ma i loro modi di parlare ſono diverſi, come fors' anche i loro intereſſi.

Settimo abuſo. I diſcorſi figurati. Sembra, che ſi debbano ſcuſare queſti piccioli ornamenti nella converſazione e nei diſcorſi al popolo, dove ſi cerca di piacere più preſto che d'iſtruire. Ma dove la verità v'è intereſſata, io dico, che, ſalvo l'ordine e la chiarezza, tutta l'arte Rettorica, tutte le illuſioni, tutte le diſpoſizioni artificiali delle parole ſecondo le regole della Eloquenza non ſervono che a inſinuare falſe idee, che a muovere le paſſioni, che a ſedurre il giudicio. Tutti queſti tratti di Rettorica devono ſchifarſi ne' diſcorſi deſtinati ad iſtruire. Eſſi non vi ſi poſſono conſiderare, che come pure ſoperchierie e come grandi difetti e del linguaggio, e di chi l'uſa. Se gli uomini amaſſero la verità, come debbono, l'arte Oratoria, quel mezzo potente per ſedurre, e per eſſer ſedotto, avrebb'ella nell'animo loro il primo luogo ſopra tutte le altre ſcienze?

Per conchiudere, il fine di quelli, che parlano, debb'eſſere.

I. Di manifeſtare i loro penſieri. Qui peccano 1. quelli, che proferiſcono parole ſenz' idea preciſa. 2. Che vi legano idee, che l'uſo non v'ha legato. 3. Che fanno loro ſignificare quando un'idea, quando un'altra, come coloro che vendono merci di differente ſpecie e valore ſotto un medeſimo nome, ed al medeſimo prezzo.

II. Di far conoſcere i proprj penſieri con tutta la prontezza e facilità poſſibile. Peccano in queſta parte quelli, che mancano di parole per eſprimere le loro idee. Quando queſto difetto di eſpreſſioni, e queſta neceſſità di parlar per periſraſi non dipende dalla poverta del-

la

la lingua, ma dall'ignoranza de' ſuoi termini, quelli che così parlano, ſono come un librajo, che abbia la bottega piena di libri ſlegati e ſenza titolo, che non può indicarne la materia, ſe non ſe dandone i foglj ſtaccati un dopo l'altro.

III. Di dare altrui la cognizione più compiuta che ſi può delle coſe, che ſon fuori di noi. Una cognizione aſſolutamente perfetta non potrà darſi giammai, finchè le noſtre idee non corriſponderanno eſattamente alla realità delle coſe. Ma biſogna guardarſi almeno di non accreſcere queſta imperfezione coll'immaginare a capriccio delle ſoſtanze, che non han eſiſtito, e fiſſarvi dei nomi, che non ſignifican nulla, o ſignifican ſoltanto delle chimere.

Dunque per raccogliermi; il dir parole ſenza idee è il fare uno ſtrepito inutile; il dir molte parole per eſprimere delle idee compoſte, quando ſi potrebbe farlo con una ſola parola, è un mancare alla brevità e alla preciſione; il dir parole in un ſenſo diverſo dall'ordinario, è parlare in gergo; il dir parole ſenza conchiuſione e conneſſione, è eſſere inintelligibile; il dir riguardo alle ſoſtanze parole, le cui idee non corriſpondano alla eſiſtenza delle coſe, è aver la teſta piena di chimere; finalmente il dir parole ora in un ſenſo, ora in un altro, è renderſi in ogni ſenſo incomprenſibile.

Per via del parlare gli uomini ſi comunicano ſcambievolmente le loro ſcoperte, i loro ragionamenti, le loro cognizioni. Quelli adunque, che ne fanno cattivo uſo, rompono quanto è da loro, i canali deſtinati a ſpandere e diſtribuire le cognizioni del pubblico bene. Ma nel tempo ſteſſo però eſſi non fanno, che rompere i canali: perciocchè non è in lor potere di corrompere le ſorgenti, le quali ſono poſte nelle coſe medeſime. Perſone di queſta fatta,

ſe così adoperano di propoſito deliberato, non dovrebbero eſſere riguardate, che come nemici pubblici della verità, e delle cognizioni.

E infatti ſi dia un'occhiata a tanti libri di controverſia, e vi ſi vedrà, che i termini oſcuri, equivoci, indeterminati non produſſero che grida e querele ſulle parole ſenza mai convincere, nè illuminare la mente di neſſuno. Se quelli, che parlano, non convengono inſieme del ſenſo di un termine, la queſtione non può eſſer fra loro, che ſu la parola ch'eſſi veggono, non ſulla idea che non veggono.

La più parte delle diſpute, che dividono gli uomini, non ſono forſe pure diſpute di parole? Non iſvanirebbono, ſe ſi definiſſero i termini, e ſe ne fiſſaſſe poi invariabilmente il ſenſo? Queſto è un punto, che merita ogni più attenta riflеſſione.

Mercatanti, cuochi, ſarti ec. tutti s'intendono, ſpediſcono, o terminano i loro affari. I ſoli Filoſofi, e controverſiſti non ſapranno giammai por fine ai loro?

CAPO UNDECIMO.

Rimedj contro le imperfezioni, e gli abuſi del parlare.

NON s'impieghi mai niun termine ſenz'idea. Queſta regola non è inutile. Quante fiate non ſi leggono i termini di *iſtinto*, di *ſimpatia*, d'*antipatia*, ed altri ſimili? Eppure qual' idea preciſa v'era ſtata fiſſata mai?

2. Le idee, che ſi fiſſano alle proprie parole, ſiano chiare, e preciſe. Le idee compoſte ſon tali, quando ſi conoſcono l'idee che le compongono; e ſe queſte idee particolari ne racchiudon dell' altre, ſi diſtinguono eſſe pure

ſino

fino all'idee ſemplici. Quanto all'idee delle ſoſtanze non baſta, che elle ſiano diſtinte, biſogna, che ſiano conformi all'eſiſtenza reale delle coſe.

3. Si fiſſino alle parole, il più che ſi può, le idee che eſſe ſignificano nell'uſo e nel commercio ordinario. Niuno, non eſſendo egli il padrone aſſoluto delle lingue, e ſoprattutto di quelle che ſon già formate, e non appartenendogli di proprietà niuno de' ſuoi termini, deve ſregolarne nè diſtornarne il corſo ordinario; riſpettar deve il lor valore e la lor pubblica impronta.

4. Se v'hanno delle parole, che nell'uſo ordinario abbiano un ſignificato vago ed incerto, dovendole adoprare in un ſenſo particolare: ſi definiſcano prima, e ſi fiſſi e determini il loro ſenſo; il che facciaſi ancora con tutte quelle, che ſon ſoggette ad eſſere mal inteſe o mal interpretate.

Riguardo a quelle, che non ſi poſſono definire, perchè ſignificano qualità ſemplici, ſe ne faccia conoſcere il ſenſo o per via di termini ſinonimi, o nominando il ſoggetto, in cui queſte qualità ſi trovano, o preſentandole ai ſenſi (1). Ma ſi definiſcano con tutta eſattezza i termini delle nozioni, e ſopra tutte delle nozioni morali. Le ſole loro definizioni ſon quelle, che ne poſſono rappreſentare il ſenſo; e ciò ſi può fare in una maniera sì chiara e sì preciſa, che non ſi laſci alcun luogo nè a dubbio, nè a ſofiſticheria.

Per dar a conoſcere quel che ſignificano i nomi delle ſoſtanze, ſi pongano in uſo i due mez-

(1) O *accennandone le cagioni, gli effetti, le circoſtanze. V. la Nota al Cap. IV. di queſto Libro.*

mezzi, di cui ho parlato, che sono mostrare il soggetto, e definirlo. Non si può meglio definirlo, che per le sue qualità distintive. Negli animali è la figura, nei corpi inanimati il colore, e in alcuni la figura e il colore insiememente. Il miglior mezzo però, e fors'anche l'unico per dar a conoscere queste qualità distintive, è il mostrarle. Le parole non imprimerebbono mai un'idea così perfetta della figura d'un *cavallo* o d'una *scimia*, come la vista: e niuna descrizione dell'*oro* darà mai una idea così giusta del suo colore e del suo peso, come l'uso di vederlo e di maneggiarlo.

Ma siccome la più parte delle qualità semplici, che compongono le nostre idee delle sostanze, consistono in potenze, le quali i nostri sensi non possono scoprire ad una semplice occhiata, in tal caso si rappresenta meglio questa parte del significato dei nomi delle sostanze enumerando le lor qualità, che presentando ai sensi la sostanza medesima. Quello a cui s'avrà detto, che l'oro è duttile, fondibile, applicabile ad altri corpi, e che può essere sciolto nell'acqua regia, avrà per via di questa descrizione un'idea più perfetta di tal metallo, che se avesse veduto semplicemente un pezzo d'oro, nel quale non avrebbe potuto osservare, che le qualità più ordinarie.

Sarebbe desiderabile, che si rappresentasse in piccole figure il significato di que' termini, i quali esprimono cose, che si distinguono per la figura esteriore. Secondo me un Dizionario fatto su questo piano insegnerebbe più facilmente la giusta significazione d'un gran numero di termini, sopra tutto delle lingue straniere e antiche, e fissarebbe più giuste idee di molte cose, di cui leggiamo i nomi negli Autori Greci e Latini, che tutti i vasti e laboriosi com-

men-

mentarj de' più ſavj Critici. I Naturaliſti han ben compreſo il vantaggio di queſto metodo, e chiunque gli ha conſultati, confeſſerà ingenuamente, che egli ha avuto un'idea più chiara dell'*appio riſo*, e del *capazio* vedendo la figura di queſt'erbe, che per via di una lunga definizioue. Similmente s'avrebbe un'idea più diſtinta di ciò, che ſi chiama *ſtrigilis*, e *ſiſtrum*, che in qualche Dizionario ſi ſpiegano per le voci di *ſtregghia*, e di *cembalo*, ſe ſi vedeſſero in margine delle picciole figure di queſti ſtromenti, quali erano in uſo preſſo gli Antichi.

5. Quando ſi parla o ſcrive per iſtruire o per convincere, ſi adoperi immutabilmente il medeſimo termine nel medeſimo ſenſo. Se tutti ſi foſſero conformati a queſta regola, quante diſſertazioni di meno ſi ſarebbero vedute! Quante controverſie ſarebbero andate in fumo! Quanti volumi pieni di parole equivoche, preſe ora in un ſenſo, ora in un altro, ſi ſarebbon ridotti a breviſſimi compendj! E quante opere di Filoſofia, per parlare di queſte ſole, potrebbero eſſer chiuſe, come le opere del poeta, in un guſcio di noce!

APPENDICE I.

INFLUENZA DELLE LINGUE SULLE UMANE COGNIZIONI.

VEduta a principio la maniera, con cui una Lingua potrebbe naturalmente iſtituirſi, e l'analiſi delle parti che ogni Lingua compongono; veduta in appreſſo la diverſa forza e natura delle parole ſecondo le diverſe idee che debbono ſignificare; vedute in fine le imperfe-

zi oni e gli abusi del parlare insieme colla maniera di rimediarvi: non sarà fuor di proposito l'aggiugner quì alcune considerazioni intorno alla generale utilità delle Lingue, e alla parte grandissima che delle sue cognizioni dee l'Uomo alla facoltà di parlare.

Quanto limitate sarebbono le cognizioni in un Uomo, che non avesse l'uso de' segni, io l'ho dimostrato già lungamente nelle Ricerche altrove accennate intorno all'istituzione naturale d'una Società e d'una Lingua ec. Non solo privo ei sarebbe di tutte quelle, che dal leggere o dal favellare con altri per noi s'apprendono, e che formano la massima parte di quelle che noi abbiamo; ma incapace sarebbe pure ad acquistarne per se medesimo oltre ad un limite ristrettissimo. Io non sono certamente d'avviso, come il son pure più Metafisici illustri, ch'ei dovesse necessariamente esser privo di ogni idea astratta, e generale, di ogn'uso di riflessione, numeri 39., 44., 47. dell'*Analisi dell'Umano intelletto*: io ho accennate le ragioni, per cui non credo di dover la cosa recar tant'oltre. Niuno potrà negare però, che queste facoltà medesime in lui non debban essere di piccolissimo, e quasi di niun uso. La memoria stessa, che è il serbatojo di tutte le nostre cognizioni, sarebbe in lui tenuissima. Noi abbiam già veduto (*Analisi dell'Umano Intelletto* num. 43. (che le nozioni metafisiche richiamar non si possono per nessun conto senza l'ajuto de' segni. Senza di quest'ajuto osservato abbiam pure quanto difficilmente per noi si possa pensare alle stesse nozioni fisiche (Ib. num. 35.) Ora all'Uom privo de' segni artificiali potrebbero, è vero, per alcune nozioni servir di segno, dirò così, naturale le richiamate immagini delle cose, da cui le nozioni avesse

trat-

tratto. Ma in 1. luogo mancando de' segni artificiali, mancherebbe di quel mezzo, che più frequentemente a noi serve per risvegliare siffatte nozioni; e troppo di rado a lor ripensando, prestissimo le perderebbe: in 2. luogo non avendo legate queste nozioni a niun segno artificiale, che valesse a rappresentarle per così dire in compendio, come a noi servono le parole, converrebbe, che ogni volta se le formasse di nuovo: il che siccome richiede una fatica grandissima, spacialmente ove trattasi di nozioni composte, così a questa fatica ei non saprebbe certamente sottomettersi fuorchè spinto da un assoluto bisogno, che ben di rado accaderebbe. Comechè dunque fornito della facoltà di formarsi le nozioni, non penserebbe quasi mai a formarne niuna, e formate non saprebbe pur ritenerle. La sua memoria pertanto ristringerebbesi quasi unicamente all' idee propriamente dette, cioè all'immagini fisiche, ed anche rispetto a loro sarebbe limitatissima; perciocchè ognun sa di quanto soccorso in esse pure a noi sieno le parole, soccorso del quale ei mancherebbe.

A confermazione di tutto questo un' eccellente osservazione fa il Sig. *Sulzer*. Spesse volte, dice egli, un concorso fortuito di circostanze fa a noi concepire un'idea nuova ed importante. In questo caso noi siam quasi certi di perderla tosto, se non la notiamo con qualche segno; conciossiachè per risovvenircene senza di un tale ajuto, sarebbe necessario il medesimo concorso di circostanze, che non avvien quasi mai. All' incontro ove s'abbia un termine atto a richiamarne le principali, per mezzo di lui tutte quante ritornano, e guidano nuovamente l'idea che di perdere ci sarebbe spiaciuto. In questo soccorso grandissimo, che le

parole offrono alla memoria, ripone egli la prima utilità delle Lingue.

Ma un altro vantaggio egli offervò nelle parole, che non è men rilevante, ed è quello d'abbreviare moltiſſimo tutte le operazioni dell'intelletto. In una infinità di caſi, dice egli, le parole han quell'uſo medeſimo, che han nel calcolo i caratteri. Si ſa, che in moltiſſime circoſtanze ſarebbe impoſſibile il trovare il riſultato a forza di ſemplice raziocinio, oſſia che ſe in vece di uſare i caratteri ſi voleſſe ragionar ſempre ſovra le idee, ſpeſſe volte non ſi potrebbe arrivare all'ultima concluſione che cercaſi. Non ſi opera nel calcolo che ſovra i ſoli caratteri, e non ſi penſa a tradurli, oſſia a ſoſtituir loro le idee medeſime, ſe non quando col mezzo iſmo del calcolo le formole ſono ridotte ad una certa ſemplicità. Nello ſteſſo modo noi poſſiamo ſovente ragionare colle ſole parole o co' ſoli ſegni ſenza rendercì conto ad ogni iſtante del loro ſignificato; il che non è da dire quanto accorci i ragionamenti, e chiarì li renda in accorciandoli.

Un terzo vantaggio egli truova nella proprietà che han le parole di condurci alla rifleſſione ſulle coſe medeſime, e fortificare con ciò lo ſpirito d'invenzione, le parole *perchè* ? *quando* ? *come* ? *da chi* ? *per chi* ? *relazione*, *eſſenza*, *accidente* ec. danno ſovente, dice egli, occaſione a ricerche importanti, che ſi ſarebbon neglette, ſe la memoria non aveſſe ſomminiſtrato queſte parole, e ſe elleno richiamato non aveſſer l'idee per loro eſpreſſe. Così il celebre *Linneo* ha eſteſa moltiſſimo la Bottanica col ſolo introdurre che ha fatto un gran numero di termini per indicare le forme, le figure, le ſituazioni, le proporzioni delle parti nelle piante. Colla cognizione di queſti termini

ni può ora un Bottanico assai meglio osservare una pianta, e riconoscerla, che non avrebbe potuto in addietro. Senza il soccorso delle parole, segue egli, noi non abbiamo che una cognizione *intuitiva* delle cose, e non sentiamo che confusamente ciò che loro appartiene. I vocaboli che contrassegnan le parti di un pensiero o di un'idea, svolgono e sgombrano questa idea medesima, e ci pongono più di leggieri in istato di svilupparla esattamente. In quella guisa che un Meccanico il quale non sia calcolatore, appena conosce a un di presso l'effetto che dee produrre una macchina; laddove un Geometra, che sa specificare per via di segni tutte le più picciole minuzie delle quantità, che entrano come cagione o come effetto nell'azione della macchina, sa anche con tutta esattezza l'effetto totale determinarne: così un Uomo la cui Lingua è povera, appena sente alcuna volta le cose per una specie d'estimazione; mentre un Filosofo che possiede una Lingua ricca, determina esattissimamente ciò, che l'altro non avea veduto che press'a poco. La ragione dell'evidenza che ammirasi nelle Matematiche, o che spesso riguardasi come un privilegio esclusivo di questa scienza, si è appunto che ne' ragionamenti de' Geometri non entra niuna idea, la quale da un segno non venga espressa. Per tal mezzo possono eglino sempre esser certi di non avere ommesso nulla, e di avere tenuto conto di tutto ciò che nelle conseguenze influisce. Un'equazione analitica per esempio ha due membri che il Geometra giudica essere eguali; se alcuno ne dubita, ei può convincerlo sviluppando i termini di ciascun membro, e questo sviluppamento è sempre possibile, perchè ogni minima quantità che entra nella composizione de' termini, può essere indicata col suo segno.

Ovunque il Filosofo ha lo stesso vantaggio, che il Geometra (il che però avviene di rado); i suoi raziocinj sono evidenti al pari de' Geometrici, e da ciò si scorge di quanta importanza sia la ricchezza di una lingua per l'avanzamento e la certezza delle cognizioni, e come l'inventare de' vocaboli significanti sia un accrescere realmente le cognizioni medesime e la loro certezza. Molti degli antichi Filosofi han posseduto implicitamente tutto ciò che facea di mestieri per arrivare alla certezza di parrechie verità metafisiche, senza, tuttavia arrivarvi, appunto perchè non sapeano continuare i ragionamenti, mancando i segni proprj a fissare le loro idee confuse. La sola maniera di esprimere più felicemente un pensiero è talvolta occasione, o cagione eziandio di nuove scoperte.

A questo proposito osserva egli particolarmente l'influenza, che sull' accrescimento delle nostre cognizioni aver possono le metafore. V'ha egli dice, nelle nostre percezioni un numero infinito di idee oscurissime, che si sentono senza poterle sviluppare. Gli Uomini forniti d'ingegno, e di viva penetrazione fanno continui sforzi per renderle chiare; questi loro scoprono finalmente qualche similiglianza fra tali idee, ed altre più facili a concepirsi; indi nascono le espressioni metaforiche; e per mezzo loro l'idee oscure diventan poi chiare anche agli Uomini di più corto intendimento. Imperocchè quando siamo avvertiti, che una cosa di cui noi abbiamo potuto formarci una giusta idea, rassomiglia ad un'altra cui meglio conosciamo, noi ci sforziamo di scoprire questa somiglianza; la scopriamo diffatti a poco a poco; e per tal guisa l'idea oscura alla fine si vien rischiarando. Oltrecciò le metafore producono un effetto pari a quello che nella Geometria fan le figure. Questa scienza sarebbe ancor nell' infan-

zia

zia, se non avesse il soccorso delle figure, che ajutan l'immaginazione a fissare con esattezza e precisione l'idee, che senza di esse resterebbon confuse in modo da non poterne trarre alcun profitto. Nella stessa maniera le metafore ci ajutano a fissare le idee, che senza di un tal soccorso rimarrebbon confuse nella massa delle nostre percezioni, e rendon visibile e palpabile ciò, che alla mente per se medesimo sembra impercettibile. Nell'Umano Intelletto v'ha un infinito numero di tali idee, che mettono una specie d'ostacolo, e di limite al progresso delle sue cognizioni. Ogni metafora felicemente applicata allarga questi confini, traendo dall'oscurità qualche idea, che era stata fin a quel tempo affatto inutile. Gli stessi Artigiani usan talvolta delle metafore felicissime cavate dai termini della lor arte; e gran servigio presterebbero alla Filosofia que' che sapesser raccoglierle, nobilitarle, e dar loro significazioni più ampie.

Da tutte queste osservazioni abbastanza si manifesta l'utilità delle Lingue, senzache altro io m'affatichi di aggiugnervi. Io consiglierò invece chi amasse di vederle riportate più diffusamente, a leggerle nella Dissertazione medesima del Sig. *Sulzer* intitolata *Osservazioni intorno all'influenza reciproca della Ragione sul Linguaggio, e del Linguaggio sulla Ragione*, che truovasi nelle *Memorie della R. Accad. di Prussia*, e nel IV. Vol. della *Scelta d'Opuscoli interessanti tradotti in varie Lingue*.

APPENDICE II.

SAGGIO

SULLA FORMAZIONE DI UNA LINGUA UNIVERSALE.

PER nulla ommettere di ciò che alle Lingue più direttamente appartiene, aggiugnerò quì pur questo Saggio (*a*). L'utilità, che verrebbe da una Lingua che a tutti fosse comune, troppo per se medesima si manifesta. Alla propagazione soprattuto e all'accrescimento delle scienze ella sarebbe importantissima; perciocchè l'opere interessanti, che in tante Lingue si sono infino ad ora pubblicate, o in buona parte riescon nulle per noi, o ci obbligano a consumare con lunga noja nello studio delle parole quel tempo, che nello studio delle cose più utilmente, e con più diletto sarebbesi impiegato.

Tratti dal vantaggio che l'istituzione d'una tal Lingua apporterebbe, molti insigni Filosofi, e tra gli altri *Leibnitz*, *VVolff*, *VVilkns*, *Kircher*, *Dahlgarne*, *Belker*, *Solbrig*, *Lambert*, e recentemente il Sig. *Giorgio Kalmar* si sono qual più qual meno intorno ad essa occupati. Non sembra però, che un metodo abbastanza facile, e semplice si fia per essi infino ad ora proposto.

Due

(*a*) *Egli è tratto da un Opuscolo, che in Roma l'anno scorso mi fu stampato col titolo* Riflessioni intorno all'istituzione di una lingua Universale, *e di cui non esistono che poche copie.*

Due ſono le vie, per cui può giugnerſi ad una tale iſtituzione, o formando una nuova lingua, che dappertutto agevolmente poſſa parlarſi, o iſtituendo una nuova maniera di ſcrivere ſimile ai ſegni algebraici, od alle cifre Chineſi, in cui equivalendo ogni carattere ad un'intera parola, ognuno poſſa intendere agevolmente l'idee da caratteri ſignificate, e traſportarle quindi leggendo nella propria lingua.

La formazione della Lingua col primo metodo non ſarebbe difficile, ma difficiliſſima ſarebbe l'introduzione. Perciocchè da qual Lingua trarre i vocaboli, ſicchè da tutti ſien accettati? Ogni Nazione pretenderebbe d'aver diritto a fornirne la ſua parte, e ognun ſa, quanto ſiano in ciò poſſenti i pregiudizj nazionali. Ogni verbo, ogni nome, ogni menoma particella deſterebbe quindi liti infinite, nelle quali volendo ognuno eſſer giudice, mai non s'avrebbe deciſione. Senzachè quando pure ſi componeſſero gli animi, dalla miſtura di tanti varj idiomi qual riſultato s'avrebbe mai? Una lingua a groteſco difforme, e incomodiſſima. Peggio ſarebbe, ſe a taluno veniſſe talento di formare una lingua tutta di nuovo conio. Laſciata da parte la difficoltà d'impararla, chi è, che ſaprebbe vincere l'amor proprio a ſegno di riconoſcer lui ſolo per univerſale Legislatore, e da lui ſolo apprendere a favellare?

Una *Lingua caratteriſtica* è la ſola, che dal canto della vanità, e dello ſpirito nazionale trovar non debba oppoſizione; ma l'intrinſeca ſua difficoltà una oppoſizione troppo più grande offrir ſembra a primo aſpetto. E diffatti ſe ogni idea ſi debba eſprimere con un carattere particolare, dove trovare caratteri ſufficienti, o come apprender di tutti il ſignificato pur ritrovati che foſſero? L'eſempio ſol de'

Chi-

Chineſi par troppo valevole a ſpaventarci. Per ſignificare i diverſi ſenſi de' 330. monoſillabi ond' è compoſta la loro lingua, ſono eſſi giunti a formare, come già abbiamo accennato (*Append. al Cap. 1.*) ſecondo alcuni più di 54000. e ſecondo altri fino a 80000. caratteri tutti diverſi. Or ſe a queſti aggiugnere ſi voleſſero tutti i caratteri neceſſari ad eſprimere le idee, che i Chineſi non hanno, che il commercio, i viaggj, e la maggior coltura delle ſcienze a noi forniſcono in maggior copia, a qual numero sì fatte cifre non avrebbon eſſe ad aſcendere? e chi mai ſarebbe da tanto da poter tutte imparare? Noi ſappiamo, che fra i Chineſi medeſimi appunto per queſta ſomma difficoltà pochi v'hanno, che ſcriver ſappiano o leggere interamente la propria lingua. Anche con queſto metodo adunque l'iſtituzione di una lingua univerſale ſembra affatto impoſſibile.

Pure con queſto metodo appunto io la credo facilisſima. Baſta ſapere acconciamente ſemplificare il numero de' caratteri; baſta ſapere alla memoria ſomminiſtrare gli opportuni ſoccorſi per ritenerli.

Incominciamo dai *nomi*, che ſono quelli ſenza dubbio che un maggior numero hanno a richiederne, e facciamoci primieramente da' nomi ſoſtantivi. Queſti o eſprimono oggetti fiſici, come il *ſole* o la *luna*, o nozioni puramente aſtratte, come *onore* o *virtù*. I nomi delle coſe fiſiche ſiccome i più importanti, così in ogni lingua ſon anche i più numeroſi. Con un metodo però ſempliciſſimo la difficoltà di apprendere i loro ſegni potrebbe levarſi quaſi del tutto, che è quello d'eſprimerli con caratteri imitativi. Il *ſole*, la *luna*, le *ſtelle*, i *raggi della luce*, la *fiamma*, un *monte*, un *fiume*, un' *er-*

bia,

ba, una *pianta*, un *fiore*, un *frutto*, una *foglia*, un *compasso*, una *squadra*, uno *scarpello*, un *martello*, un *globo*, un *cubo*, un *quadrato*, un *rettangolo*, un *triangolo*, un *cerchio*, una *testa*, un *braccio*, una *mano*, un *piede* ec. tutti io vorrei espressi colle figure corrispondenti. Il vederli ed intenderne tosto il significato, sarebbe allora una cosa sola; e per molti di essi un comodo v'avrebbe ancora, che già belle e pronte si troverebbero presso agli Stampatori le forme senza la briga di fabbricarle di nuovo.

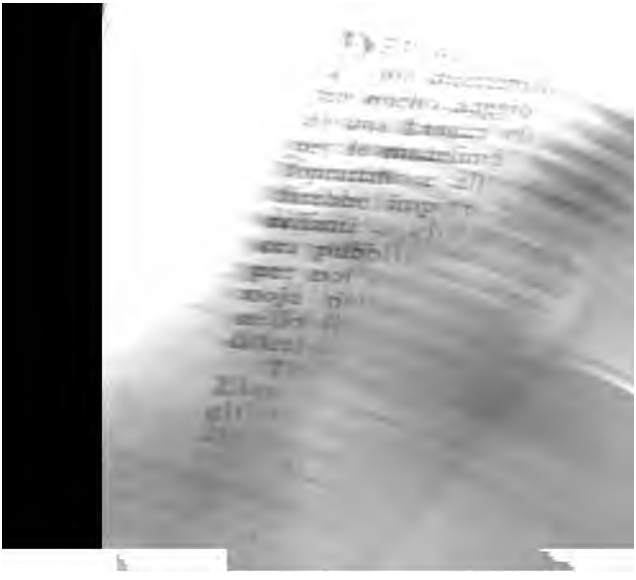
Circa agli altri nomi, io osservo in 1. luogo, che molti han già i loro simboli determinati da un lungo uso. Tali sono presso agli Astronomi i *segni del zodiaco*, i *pianeti* ec.; presso a Geografi i segni di *Città*, *borgo*, *villaggio*, *Vescovado*, *Metropoli* ec., presso agli Analisti quelli di *uguaglianza*, *addizione*, *sottrazione*, *moltiplica* ec.; presso a' Pittori quelli delle *virtù*, de' *vizj*, dell' *arti*, delle *scienze* ec. Tutti questi simboli con breve esercizio potrebber dunque da tutti apprendersi.

In 2. luogo io osservo, che moltissimi nomi di nozioni astratte son derivati da immagini fisiche, e che l'uso delle metafore è amplissimo in tutte le lingue. Tutte le nozioni astratte pertanto, che coll'immagini fisiche hanno alcuna relazione, per via di queste si potrebbono significare, e premettendo a' termini metaforici un segno costante che indicasse il traslato, se ne verrebbe pure ad agevolare moltissimo l'intelligenza.

I termini; per cui s'avessero ad istituire de' segni totalmente arbitrarj, si ridurrebbono per questi mezzi a picciol numero. Ma con altri artificj potrebbe questo medesimo ancor di molto diminuirsi.

Io vorrei primieramente, che si cominciassero

a sta-



pianta, un *fiore*, un *frutto*, una *fo-*
mpasso, una *squadra*, uno *scarpello*,
, un *globo*, un *cubo*, un *quadrato*,
golo, un *triangolo*, un *cerchio*, una
braccio, una *mano*, un *piede* ec. tutti
ci esprefli colle figure corrispondenti. Il
ed **intenderne** tosto il significato, sarebbe
una cosa sola; e per molti di essi un co-
avrebbe ancora, che già belle e pronte
rebbero presso agli Stampatori le forme
briga di fabbricarle di nuovo.
agli altri nomi, io osservo in 1. luo-
ldi han già i loro simboli determi-
ungo uso. Tali sono presso agli
del zodiaco, i *pianeti* ec.; pres-
segni di *Città*, *borgo*, *villaggio*,
li ec., presso agli Analisti quel-
addizione, *sottrazione*, *molti-*
Pittori quelli delle *virtù*, de'
delle *scienze* ec. Tutti questi
esercizio potrebber dunque da

ervo, che moltissimi nomi di
rivati da immagini fisiche,
sere è amplissimo in tutte
zioni astratte pertanto, che
anno alcuna relazione, per
bbiamo significare, e premet-
rici un segno costante che
ne verrebbe pure ad age-
elligenza.
si s'avessero ad istituire de'
rarj, si ridurrebbono per
numero. Ma con altri ar-
medesimo ancor di molto

ente, che si cominciassero
a sta-

a ſtabilire i ſegni opportuni pei nomi delle claſſi più generali, come *animale*, *vegetabile*, *minerale* ec. verrei quindi a ſtabilirne degli altri per le claſſi che ſotto a queſti comprendonſi, come *quadrupede*, *uccello*, *peſce*, *rettile*, *inſetto*; *piante*, *fiore*, *frutto*, *erba*, *legume*; *metallo*, *pietra*, *ſale*, *acqua*, *terra* ec.; altri caratteri fiſſerei per eſprimere *monte*, *fiume*, *mare*, *lago*, *regno*, *provincia*, *città*, *villa*; altri per ſignificare *virtù*, *vizi*, *paſſioni*, *arte*, *ſcienza*, *profeſſioni*, *dignità* ec. la maggior parte de' quali caratteri ſi trarrebbe facilmente da' ſegni imitativi.

Dalla fiſſazione di queſti ſegni univerſali un vantaggio grandiſſimo ſi ritrarrebbe. Perciocchè in 1. luogo premeſſendo a tutti i nomi individuali o ſpecifici quelli della claſſe, ſotto di cui ſi contengono, due utilità ne verrebbono: l'una che conoſciuto il carattere dell'individuo, ſi vedrebbe toſto anche quello della claſſe, cui egli appartiene, e i generi delle coſe ſarebbon meglio, e più uniformemente determinati; l'altra che non conoſciuto il carattere dell'individuo, ſi conoſcerebbe almen quello della ſua claſſe, e facilmente dal conteſto, anche il primo, ſpeſſe volte potrebbeſi indovinare. In 2. luogo per tutti i nomi proprj ſarebbe inutile l'inventare caratteri particolari, ma premeſſo il carattere della claſſe, ſotto alla quale uno è compreſo, non s'avrebbe che a ſcrivere in appreſſo il nome medeſimo diſteſamente; così avendo a nominare *Aſſiria*, *Ninive*, *Sardanapalo*, baſterebbe ai caratteri di *Regno*, di *Città*, e di *Re* ſcrivere in ſeguito per diſteſo i nomi medeſimi *Aſſiria*, *Ninive*, *Sardanapalo*. 3. Lo ſteſſo potrebbe farſi con tutti i nomi di *Metafiſica*, di *Fiſica*, di *Botanica*,

di *Medicina*, *di Chimica*, di *Notomia*, di *Matematica*, con tutti insomma que' nomi tecnici e scientifici, che alla più parte delle Lingue sono comuni.

Ciò fatto non rimarrebbero che quelle cose, le quali in ciascuna lingua hanno un nome diverso, da doversi contrassegnare con un distinto carattere. Ma anche rispetto a queste il numero de' caratteri distintivi agevolmente si può ridurre a meno della metà. Quasi ogni nome ha il suo contrario, il quale esprime o negazione, od opposizione, come *caldo* e *freddo*, *amore* e *odio*, *giorno* e *notte*, *moto*, e *quiete*, *vita* e *morte* ec. Ora stabiliti due segni uno esprimente *negazione* e l'altro *opposizione*, basterà inventare i distinti caratteri per le sole idee positive; perciochè le negative e le contrarie dagli stessi caratteri, aggiuntivi i segni costanti di negazione e d'opposizione, verran espresse bastantemente: così il *freddo* s'esprimerà col carattere del *calore* messovi il segno negativo, l'*odio* con quel dell'*amore* aggiuntovi il segno opposto. Anche molte delle cose, che hanno fra loro le relazioni di *consistenza*, *di causa*, d'*effetto*, di *dipendenza* ec. potranno agevolmente significarsi con uno stesso carattere, aggiuntovi un segno costante, come *Padre* e *Figlio*, *Padrone* e *Servo* ec.

Dove poi si dovrebbe uno studio principale, sarebbe nel determinare il senso preciso di ogni nome, e l'idee precise ch'egli contiene. Ogni Lingua è piena di termini vaghi, che o s'adoprano senza annettervi niuna idea determinata, o indistintamente si usano ad esprimere una medesima idea. Ora da una Lingua caratteristica 1. tutti i veri *sinonimi* debbon essere esclusi affolutamente: 2. tutti que' termini, che nel-

nelle lingue comunemente s' adoprano come sinonimi, ma che sebbene esprimano in grande la medesima idea, si distinguono però per qualche piccola differenza o gradazione, dopo averne determinato il senso con tutta precisione, significare dovrebbonsi collo stesso carattere principale, aggiuntivi i segni opportuni che li distinguessero. In questo modo oltrechè verrebbe di nuovo a scemarsi non poco il numero de' caratteri, si darebbe alla Lingua quel grado di esattezza e di precisione, di cui tutte mancano o più o meno. E non sarebbe pur molto difficile il riuscire a questa esatta determinazione. In una Lingua di già formata, qual è a cagion d'esempio l' Italiana, il volere precisamente fissare il senso di ogni nome sarebbe impresa difficilissima; perciocchè non è in arbitrio del Filosofo il dargli un significato piuttosto che un altro; conviene, ch'ei rispetti la prepotente forza dell'uso,

Che norma è del parlar, arbitro, e giudice,

e che nel tempo stesso è sovente vario o incerto, ed anche qualche volta contraddittorio. Ma nella formazione di una nuova Lingua, la determinazione de' segni tutto dipende dall' Autore, ed altro ei non ha a fare che una diligente analisi delle idee per esaminare, quali richieggano un segno distinto e quali no, nel che le meditazioni de' più celebri Metafisici ed una mezzana perizia delle Lingue più colte gli sarebbono di un soccorso grandissimo.

Fissati i caratteri de' sostantivi, la fatica maggiore sarebbe compiuta; conciossiachè tutti gli aggettivi che da' sostantivi derivano, come *celeste*, *terrestre*, *marino*, *lucido*, *tenebroso* ec. coi

coi caratteri de' ſoſtantivi medeſimi agevolmente ſi verrebbono a ſignificare, aggiuntovi ſolamente un ſegno coſtante che l' aggettivo indicaſſe. Vero è, che all' oppoſto v' hanno moltiſſimi ſoſtantivi, i quali dagli aggettivi diſcendono, come *grandezza*, *piccolezza*, *moleſtia*, *allegrezza* ec. nel qual caſo parrebbe, che il carattere ſemplice aveſſe ad accennar l' aggetivo, e che il ſegno coſtante doveſſe aggiugnerſi invece al ſoſtantivo da lui derivato. Ma in una Lingua caratteriſtica dee badarſi più alla natura del vocabolo che alla ſua origine, la quale è varia in varie lingue, e dipende più dal caſo e dal capriccio de' primi Iſtitutori che da tutt' altro. Il carattere ſemplice adunque dovrà eſprimere coſtantemente il ſoſtantivo; e gli aggettivi o naſcano da' ſoſtantivi o li producano, dovranno tutti eſſer marcati dal ſegno coſtante; ſicchè al primo ſguardo ravviſare ſi poſſa toſto, qual carattere un ſoſtantivo contenga e quale un aggettivo.

A ſignificare i comparativi noi uſiamo di premettere al nome gli avverbj *più* e *meno*, e i Franceſi colla premeſſa della particella *très* eſprimono anche i ſuperlativi, ſiccome i diminutivi e gli aumentativi ſignificano cogli aggettivi *petit* e *grand*, quando ſcemar ſi deve od accreſcere il valore d' un ſoſtantivo, e cogli avverbj *peu* e *beaucoup*, quando ciò s' ha a fare con un aggettivo. Egli è dunque chiariſſimo l'artifizio, con cui le medeſime coſe anche in una lingua caratteriſtica agevolmente potran diſtinguerſi. Pochi ſegni coſtanti a tutto queſto varranno, uno de' quali pur ſi avrebbe a fiſſare per l'*articolo*: di cui noi ſappiamo per la determinazione de' nomi quanto importante ſia l' uſo.

Più non rimane a cercare riſpetto a' nomi che

la distinzione de' *generi* e de' *numeri*. Circa a questi un segno costante che indichi il *plurale*, potrà bastare; perciocchè tutti i nomi che non l'avranno, si vedrà tosto dover essere *singolari*. Una piccola modificazione del medesimo segno potrebbe anche adoperarsi ad esprimere il *duale* de' Greci, e degli Ebrei: sebbene essendo egli non di molt'uso, potrà ommettersi comodamente, siccome infatti mancava senza alcuno sconcio alla Lingua Latina, e manca attualmente alle più colte fra le Lingue moderne. Quanto a' *generi* abbiamo già avvertito (*Append. al Cap.* I.) che non son essi necessarj fuorchè nei nomi pegli animali, e intorno a questi basteranno due segni costanti, uno de' quali il *meschile* significhi, e l'altro il *femminile*. Tutti gli altri nomi saran del genere *neutro* cioè di nessuno, e non dovranno avere per conseguenza alcun segno; e da ciò un vantaggio pur ne verrà, che i nomi marcati da' segni generici indicheranno tosto un animale. Negli aggettivi è inutile l'avvertire, che siccome han essi a prendere tutte lo modificazioni de' sostantivi a cui appartengono: così dovran portare il segno del genere o del numero che è proprio del lor sostantivo, e andarne, senza, allorchè questo non n'abbia.

I *pronomi* entran nel numero degli aggettivi, come abbiam già toccato altrove (*Append. al Cap.* I.), e sì pochi son eglino, che certo con pochi segni si potrà loro supplir facilmente.

I *verbi* che da' nomi derivano, son essi pure moltissimi. Or anche questi senza l'invenzione di nuovi caratteri è manifesto, che con quelli de' nuovi corrispondenti chiarissimamente potranno esprimersi. Basterà la sola addizione di un segno costante, che indichi il verbo. Ma

que-

questi segni in primo luogo avranno ad essere tre diversi; l' uno per gl' intransitivi, un altro pe' transitivi attivi, e il terzo pe' transitivi passivi. In secondo luogo il carattere solo col solo segno verbale non potrà accennare che l' infinito: d' altri segni farà dunque mestieri per indicare le diverse persone, i diversi tempi, i diversi modi de' verbi. Ma quanto alle persone basterà premettervi i caratteri de' nomi personali; quanto a' tempi quelli degli avverbj di tempo; e quanto a' modi con quattro segni costanti l' indicativo, l' imperativo, l' ottativo e il soggiuntivo agevolmente verranno espressi.

Un altro segno costante basterà pure pei *participj*, de' quali io vorrei, che uno si stabilisse per ogni tempo alla maniera de' Greci; al che però non si chiederebbe che aggiugnervi gli avverbj di tempo. I *gerondj* dalla nostra Lingua saranno esclusi di lor natura; perciocchè i gerondi Italiani equivalgono ai participj Latini, e Greci; così *amando* è l' *amans* de' Latini, *avendo amato* è il τυπτας de' Greci; e i gerondj Latini non son che i casi dell' infinito, i quali perciò colle prepositioni premesse all' infinito ottimamente s' esprimeranno, come *amandi* di amare, *in amando* in amare, *ad amandum* ad amare.

Gli *avverbj* veduto abbiamo (*Append. al Cap.* 1.) che tutti equivalgono di lor natura ad uno o più nomi con una prepositione; così *ora* significa in questo tempo, *quì* in questo luogo, *dolcemente* con dolcezza. Basterà dunque usar per essi il carattere stesso de' nomi, aggiuntovi un segno costante, il qual dimostri l' avverbio.

Molte delle voci, che fra le *prepositioni* si pongono, per se medesime non son che avverbi. *Sotto*, *sopra*, *dentro*, *fuori*, *avanti*, *dietro*

ero ec. ſignificano appertamente nel luogo inferiore, ſuperiore, interno, eſterno, anteriore, poſteriore. Per quelle ſerviranno adunque i ſegni degli avverbj ſteſſi, e così a pochiſſime ſi ridurranno quelle che aver dovranno de' ſegni particolari, come, *a*, *di*, *per*, *in*, *da*, *con*.

Molte delle *congiunzioni* ſon tratte anch'elle da nomi, come abbiam pure accennato (*Appen. al Cap.* 1.) Segni proprj non s'avran dunque ad iſtituire che per alcune, come *e*, *o*, *ſe*, *ma* ec.

Gli *interpoſti* finalmente non eſſendo che eſpreſſioni d'un ſuono naturale, e comuni perciò a tutte le nazioni; laſciar potrebbonſi quali ſono, e dove pur iſtituir ſi voleſſero anche per loro de' nuovi ſegni, ſon eſſi, in così poco numero, che poca fatica certamente richiederebbono.

Ecco dunque in compendio tutta la Lingua. Le coſe fiſiche che eſprimer ſi poſſono con figure, non richiederanno l'invenzione di niun ſegno, perchè dalle figure medeſime ſaran chiaramente ſignificate; e come i nomi di ſiffatte coſe abbracciano più delle metà d'una lingua, i ſegni d'invenzione non ſaran neceſſarj che per l'altra metà. Ma di queſta medeſima la maggior parte è compoſta di nomi propj, e di nomi tecnici o ſcientifici, i quali, ſtabiliti i caratteri delle claſſi univerſali, potranno ſcriverſi diſteſamente dopo di eſſi ſenza l'invenzione di niun ſegno particolare. I nomi pertanto che queſti ſegni d'invenzione potran richiedere, ſaran ridotti a men d'un quarto. Di queſto quarto una metà verrà ad eſſere riſparmiata con ſegni di negazione, e d'oppoſizione; e non rimarrà che un ottavo. Anche di queſto ottavo più della metà verrà tolta ommettendo tutti i veri ſinonimi, o indicando collo ſteſſo carattere

al-

alcun poco modificato quelli che esprimono le diverse gradazioni d'una medesima idea. Del sedicesimo che resterà la metà incirca, potrà agevolmente spiegarsi coi caratteri simbolici già introdotti, colle immagini allusive, coi segni di similianza, di causa, d'effetto, di dipendenza, di coesistenza ec. Saremo ridotti così ad un 32.mo dei nomi di una Lingua. Ma questi parte comprenderanno *A*' idee semplici, e parte le idee composte. Or circa alle ultime, non potrebber esse agevolmente spiegarsi coll'unir insieme i caratteri delle loro idee semplici? non sarebbe anzi questa la maniera più Filosofica? I segni di pura invenzione non sarebber dunque più necessarj se non per le sole idee semplici, che con niuno degli artificj anzidetti potessero significarsi, le quali ognun vede a quanto poco si ridurrebbero. Stabiliti così i sostantivi con pochi segni costanti, da questi medesimi si trarrebbono quasi tutti gli aggettivi, gli avverbj, i verbi, i participj, e non rimarrebbono ad inventare che alcuni pochi caratteri o piuttosto segni costanti per alcune prepositioni, congiunzioni, e interjezioni, che esprimono di lor natura non idee, ma modificazioni, o qualificazioni d'idee.

Pei caratteri puramente arbitrarj io mi varrei delle lettere dell'alfabeto, sicuro d'averne più del bisogno. Percioc hè il solo alfabeto comune me ne fornirebbe 46. tonde fra majuscole, e minuscole, ed altrettante corsive, a cui aggiugnendo le lettere moltiplici come *ſ ſ*, *i j*, *u v*, le raddoppiate come *ff ff*, le composte come *ſt*, *ſi*, le abbreviature come *q* ℞. ec., e ciò tanto ne' caratteri tondi, che ne' corsivi, n'avrei già oltre a cento. Questo numero mi si verrebbe a raddoppiare, e a triplicare usando caratteri di diversa grandezza, come il Ca-

noncino *a*, il Testo *a*, e il Garamoncino *a*, che difficilmente si possón confondere. Se ciò non bastasse, ricorrerei per ultimo agli Alfabeti Greco, Ebraico, Tedesco, Arabico ec. Questa moltiplicità di lettere del medesimo genere potrebbe pure servir moltissimo in alcuni nomi per esprimere le diverse gradazioni d'una medesima idea o nozione, così per mezzo di varj *a* significar si potrebbero i diversi gradi del *piacere*, e co' medesimi appostovi il segno di opposizione, o negazione i gradi diversi del *dolore*. Quanto a' segni costanti, l'apostrofe, i varj accenti, il punto, con cui i Inglesi esprimono le quantità fluenti; le linee poste sovra ai caratteri, con cui si indicano i minuti primi e secondi; i numeri posti in alto, con cui s'accennano in Algebra le potenze ec. ce ne fornirebbero abbondantemente.

Formato così il vocabolario passar converrebbe alla grammatica, intorno alla quale però non occorrebbe affaticarsi ad immaginare niuna regola nuova. Perciocchè avendo riguardo ai nomi, la distinzione del sostantivo e dell'aggettivo, ed in amendue quelle di genere e di numero: avendo ne' verbi la distinzione di persona, di numero, di tempo, e di modo; avendo le preposizioni da premettere a' nomi secondo le relazioni che avranno o fra di loro o co' verbi: la Lingua sarà fornita di tutto ciò che bisogna, onde usarla con quelle regole stesse, che presso agli Italiani, a' Francesi, agli Inglesi, e agli Spagnuoli attualmente s'osservano.

Anche nella collazione de' caratteri non sarebbe mestieri di niuna regola nuova. In quella guisa che ogni parola si scrive staccata, così staccato s'avrebbe a scrivere ogni carattere

ad

ad essa corrispondente. Non si dovrebbon congiungere se non que' caratteri o que' segni, che concorrono a formare una sola nozione, e che parlando s' esprimerebbono, o si potrebbono esprimere con una sola parola. I punti, le virgole, le parentesi ec. tutte anch' esse por si dovrebbono alla maniera ordinaria.

Da questo piano succinto può di leggieri argomentarsi quanto una Lingua caratteristica sarebbe facile a formarsi; e quanto facile sarebbe pure ad apprendersi stabilita che fosse. Qui non s' avrebbero inflessioni di nomi e di verbi, che in alcune Lingue, e nella Greca specialmente sono a' principianti di tanta pena: quì non l' ammasso ordinario di regole e d' eccezioni, che agguagliano talvolta la regole generali. Banditi sarebbono di quà i sinonimi, che accrescendo il numero de' vocaboli, accrescono la difficoltà d' impararli, i nomi che esprimono le modificazioni d' una medesima idea, si vedrebbono indicati con caratteri d' un medesimo genere; i nomi esprimenti idee composte, coi caratteri dell' idee semplici che le compongono, il che pur servirebbe a dar delle cose idee giuste, esatte, uniformi, e a risparmiare tutte le definizioni. Gli aggettivi, gli avverbj, i verbi, i participj dipendenti da un sostantivo medesimo significati sarebbono dal carattere del medesimo sostantivo, sicchè appreso questo, appresi sarebbono pur tutti gli altri. I caratteri dell' idee positive, colla distinzione d' un piccol segno costante, varrebbono ancora per le negative, e contrarie, e per quelle che seco avessero le relazioni di similianza, di causa, d' effetto, di dipendenza, di consistenza ec., il che pur gioverebbe infinitamente a meglio determinare le relazioni. L' uso regolare de' segni costanti sarebbe distinguere alla prima oc-

chiara, a qual parte dell'orazione ciascun carattere si riferisca, il che sarebbe di grandissima utilità per facilitare l'intelligenza de' loro significati. Coll'uso de' caratteri universali premessi a' nomi specifici, ed individuali si potrebbe distinguere incontanente a qual classe ogni nome appartenga, il che pur basterebbe sovente a far indovinare l'oggetto da lui espresso. Soprattutto i caratteri imitativi offrirebbono gli oggetti stessi sott'occhio, talchè il vederli, e l'intenderli non sarebbe che un atto solo. In qual lingua mai saprebbe trovarsi unita a tanti vantaggj un'eguale facilità?

Ma con tutto questo è egli a sperare, che una tal lingua s'istituisca giammai? o quando pur si formasse, che generalmente fosse introdotta? Converrebbe, che ognuno rinunziasse al piacere di scrivere nella Lingua propria, piacere che in quasi tutte le Nazioni va ogni giorno crescendo; altrimenti non si farebbe che introdurre una Lingua di più; converrebbe, che almeno tutte l'opere interessanti in questa Lingua universale si pubblicassero, e che in lei fosser tradotte le pubblicate finora. Ma come sperare una rivoluzione sì grande?

LIBRO QUARTO.

DELLA COGNIZIONE.

CAPO PRIMO.

Della Cognizione in generale.

L'Anima non può avere per obbietto de' suoi pensierj, e de' suoi raziocinj, che le sue proprie idee. Le sue idee sono adunque i soli ma-

materiali, che abbia a mettere in opera per arrivare alla cognizione. A me pare, che il conoscere non sia altro, fuorchè l'apprendere o la convenienza e connessione, o l'incompatibilità e opposizione scambievole delle idee. Così il conoscere, che *il bianco non è nero*, sarà l'apprendere l incompatibilità, che è tra l'idea del bianco e del nero; e conoscere, che *i tre angoli di un triangolo sono uguali a due retti*, sarà l'apprendere la relazion necessaria di due angoli retti ai tre angoli di un triangolo. Ovunque si trova una simile percezione, vi è della cognizione, ma senza di lei i nostri pensieri non possono essere, che opinione, dubbio, congettura, e immaginazione.

Ma affine di conservare l'ordine e la chiarezza, conviene distinguere le quattro sorgenti delle nostre cognizioni. Noi apprendiamo dunque nelle nostre idee le loro convenienze o connessioni, e le loro incompatibilità o opposizioni riguardo 1. alla loro identità, o diversità. 2. alle loro relazioni. 3. alla consistenza delle qualità, che rappresentano. 4. all'esistenza reale di queste medesime qualità.

Prima sorgente di cognizioni. *Percezioni di identità, e di diversità*: vale a dire discernere ciascuna delle idee. Con quest'atto della mente, che è il primo che esercitiamo sulle nostre idee, noi apprendiamo, ma senza fatica, senza deduzione di pruove, per la semplice potenza di distinguere le idee: che ciascuna è quello che è dessa, che due idee differenti fra loro non possono essere le medesime. I Logici hanno creduto, che la nostra mente non eserciti quest'atto, che coll'ajuto di due assiomi generali: *Ciò che è, è; E' impossibile, che una cosa sia, e non sia nel medesimo tempo.* Ma quali assiomi ci insegneranno, che un cerchio non

è quadrato, con tanta certezza, con quanta ce n'assicura la semplice vista della incompatibilità delle idee d'un cerchio e d'un quadrato?

Seconda sorgente delle nostre cognizioni. *Percezione di relazione.* Cioè il vedere le relazioni esatte, le opposizioni esatte di due o di più idee confrontate o per uno o per due o per de' loro aspetti.

Terza sorgente delle nostre cognizioni. *Percezione di consistenza.* Cioè veder la connessione, ovvero l'incompatibilità delle nostre idee, in quanto elle rappresentano tali o tali altre qualità in un medesimo subbietto. Questo genere di cognizioni non ha quasi per obbietto, che le sostanze. Così quando io conosco, che l'oro è *fisso*, io non conosco altro, senonchè la sua *fissità*, o sia la sua proprietà di reggere al fuoco senza consumarsi, consiste sempre coll'altre qualità, che formano la mia idea composta dell'oro, cioè un certo peso, un certo colore, la fusibilità, ec.

Quarta sorgente delle nostre cognizioni. *Percezione di esistenza reale.* Cioè vedere le connessioni o l'incompatibilità reali, che sono tra le nostre idee, e l'esistenza reale delle cose che rappresentano.

Queste sono le quattro specie di convenienze, e disconvenienze, che l'anima scopre nelle sue idee, e che io suppongo racchiudere tutte le nostre cognizioni, tanto quelle che noi abbiamo, come quelle che possiamo avere. Almeno io non concepisco, che noi possiamo altro conoscere sopra un'idea, nè altro affermarne; se non 1. che ella sia la medesima, che era altre volte, e che sia differente da tutt'altra. 2. Che ella abbia con un'altra tali o tali relazioni. 3. Che rappresenti qualità, che consistano, o non consistano in un medesimo soggetto,

to, 4. Che il suo archetipo esista realmente o nò fuor di noi.

Siccome però l'intelletto conosce la verità in due maniere differenti, così v'hanno due specie differenti di cognizioni, l'una attuale, l'altra abituale. *Cognizione attuale* è il consentire ad una proposizione o negarla, perchè si conoscono attualmente le convenienze o disconvenienze tra le idee ch'ella racchiude. *Cognizione abituale* è tenere una proposizione per vera o per falsa sulla sicurezza d'aver avuto altre volte la percezione di queste connessioni o di queste opposizioni.

Questa cognizione abituale ha due gradi. In uno, mentre una proposizione è richiamata alla mente, si vedono tosto eziandio le relazioni di tutte le idee che la compongono: nell'altro non risovvengono queste relazioni, ma si ha memoria di averle vedute altre fiate. Per questa seconda maniera un uomo può conoscere, che i tre angoli di un triangolo sono eguali a due retti, ancorchè le prove di questa verità gli siano cadute di mente: Egli non vi consentirà, perchè conosca attualmente le pruove che ciò stabiliscono, ma perchè è convinto d'aver le conosciute altre volte. L'immutabilità delle medesime relazioni tra le medesime cose immutabili sarà una pruova certissima per lui, che se i tre angoli di un triangolo sono stati una volta eguali a due retti, lo saranno sempre allo stesso modo.

CAPO SECONDO.

Dei Gradi della nostra Cognizione.

Conciossiachè la cognizione consista nella percezione della convenienza, o disconve-

niena delle idee, si può conchiudere, che la noſtra cognizione deve eſſer chiara od oſcura, ſecondo la chiarezza o l'oſcurità di queſta percezione.

Il più alto grado di cognizione è, quando l'anima conoſce immediatamente la convenienza, o diſconvenienza delle ſue idee. Io chiamo queſta percezione *cognizione immediata*, o *intuitiva*. Per lei ſi conoſce immantinente, che il bianco non è nero, che due ſono meno di tre ec. Queſta cognizione immediata ha una forza, a cui non ſi può reſiſtere; ſimile allo ſplendore d'un vivo Sole ella ſi fa vedere immediatamente, dacchè l'anima a lei rivolge lo ſguardo. Da lei dipendono la certezza e la chiarezza di tutte le altre cognizioni.

Il ſecondo grado di cognizione è, quando io non poſſo apprendere immediatamente le relazioni di due idee, quantunque per meglio confrontarle io le ponga una preſſo l'altra, e le diſponga e le affetti in tutte le maniere poſſibili. Io cereo allora una terza idea, una regola, una miſura, per la quale paragono queſte due idee, infinchè vedo immediatamente le relazioni che ricercava. Queſto è ciò, che ſi chiama *ragionare*. Così io ſcopro per via d'una miſura comune l'eguaglianza dei tre angoli di un triangolo con due angoli retti, la quale io non poteva ſcoprire coi ſoli occhj. Queſte idee medie o queſte miſure, che additano le relazioni di due idee, ſi chiamano *pruove*; la percezione chiara di queſte relazioni ſcoperte per via delle dette pruove ſi chiama *dimoſtrazione*, e la prontezza di trovar delle pruove, e la deſtrezza di maneggiarle è al mio avviſo ciò che ſi nomina *ſagacità*.

Perchè una dimoſtrazione ſia giuſta, fa di meſtieri, che le idee medie ſcoprano immedia-

tamen-

tamente le relazioni, che paſſano fra le due prime idee, che ſi paragonano fra di loro. Se queſte pruove, che ſi uſano per confrontare due altre idee, aveſſer biſogno elle ſteſſe di altre pruove, non ſi perverrebbe giammai alla dimoſtrazione: perciocchè ſenza la cognizione immediata non v'ha dimoſtrazione: non v'ha che dubbio, congettura, o al più veriſimiglianza.

Ma comunque ſia certa la cognizione acquiſtata per via di dimoſtrazione, cede tuttavia di lunga mano all'intuitiva; perciocchè quella è ſempre preceduta da qualche dubbio: laddove queſta interamente l'eſclude. Ciaſcuno che gode la facoltà di apprendere, non ha maggior ragione di dubitare delle verità, che conoſce intuitivamente, che non n'avrebbe di metter in in quiſtione, ſe queſta carta a queſt'inchioſtro ſiano del medeſimo colore.

Inoltre la cognizione intuitiva ſi apprende in un iſtante, e penetra l'anima con un lume pronto, vivo, invifibile; ma alla cognizione di dimoſtrazione ſocialmente nelle materie aſſai compoſte non ſi arriva, che per una progreſſione inſenſibile e laborioſiſſima. Convien diſporſi ad una ſeria applicazione, quando ſi vogliono ſcoprire le relazioni di due o più idee lontane. Poichè fa d'uopo uſare un metodo eſatto, e ſempre coſtante, biſogna eſaminare tutte le parti della dimoſtrazione comunque numeroſe elle ſiano, eſſer ſicuro d'averle tutte conſiderate, d'averne veduto immediatamente le relazioni per mezzo delle lor pruove, e finalmente rammentarſi di tutto inſieme. La dimoſtrazione cede adunque alla cognizione intuitiva: oltrechè non è raro, che ſi abbraccino delle falſità per verità dimoſtrate.

Egli è un' opinione generalmente ricevuta, che le Matematiche ſole ſiano capaci di dimo-

ſtrazione. Ma perchè mai queſto privilegio debb' eſſere particolare alle idee de' numeri, dell' eſtenſione, e delle figure? Si giugne alla dimoſtrazione, ogni volta che per una terza idea, la quale ſerve di miſura, ſi apprende immediatamente la convenienza o diſconvenienza di due idee. Or queſta percezione immediata è ella riſtretta alle ſole idee delle figure, de' numeri, dell' eſtenſione, e delle loro modificazioni?

E' ben vero però, (e queſto per avventura è ciò che fa ſupporre, che le materie di Matematica ſieno le ſole capaci di dimoſtrazione) che queſte materie ſono più facili a concepirſi di tutte l'altre. Si vede ad una ſemplice occhiata la più picciola differenza, che può avervi fra i numeri; e di più ſi può additarla con ſegni viſibili e durevoli, come ſon le figure. E ſe è difficile il vedere la quaſi eguaglianza di due corpi o di due figure quaſi eguali, ſi ſon trovati de' mezzi per miſurarla a puntino.

E' inutile il cercare di concepire colla medeſima preciſione la più piccola ineguaglianza tra due idee, la cui differenza ſi miſuri non per la quantità, ma per via di gradi, come ſono l'idee delle qualità ſenſibili. Queſte idee non ſono, che percezioni eccitate dalla groſſezza, dalla configurazione, dal moto delle parti inſenſibili della materia. La diverſità adunque di grado in queſte idee dipende dalla cooperazione diverſa, e a noi ignota di tutte queſte cauſe inſieme, o di alcune ſolamente. Dunque non può eſſere regola fiſſa per giudicare della differenza preciſa di due gradi proſſimi, come di due gradi di bianchezza. I noſtri occhj ſono giudici incapaci di decidere con preciſione, e con ſicurezza ſopra una raſſomiglianza sì delicata. Le idee de' colori non ſono adunque capaci di dimoſtrazione, ſe non quando ſono aſſai lontane l'una dall'altra, come quelle dell'

azzu-

azzurro, e del rosso. Quel, che ho detto de' colori, si verifica similmente di tutte le altre qualità sensibili.

Il conoscere immediatamente, e il conoscere per dimostrazione sono i soli mezzi per arrivare alla certezza, quando si tratta d'idee astratte e generali. Ma v' ha una terza cognizione, che riguarda l'esistenza degli enti finiti e corporei fuor di noi. Questa terza cognizione non ha tutta la certezza della cognizione immediata, nè della dimostrativa, ma però ne ha più in là della probabilità; e per questo passa anch' essa sotto il nome di cognizione.

Noi abbiamo delle idee degli obbietti esterni; questo è incontrastabile, e abbiamo di ciò una cognizione immediata. Ma dal solo aver queste idee possiamo noi inferire, che v' abbiano fuor di noi degli obbietti, che lor corrispondano? Questo è ciò, che molti pongono in quistione; perciocchè, dicon essi, non è impossibile, che s'abbiano idee di cose, che non esistettero mai, e che mai non operarono sui nostri sensi (1). Quanto a me io son per-

sua-

(1) *L' idee de' Centauri, delle Chimere, delle Sfingi, e d' altri mostri sì fatti son quelle, che recansi come pruove, che molte cose da noi si concepiscono senza averne mai avuta l'impressione ne' sensi. Ma qui l'inganno è troppo facile a discoprirsi. Perciocchè è ben vero, che niuno ha veduto mai nè Centauri, nè Chimere, nè Sfingi, e che tai mostri non hanno mai esistito; ma l' idee complesse che noi n' abbiamo, sono tutte composte d' idee semplici, che a parte a parte abbiam ricevute dai sensi, e che noi medesimi*

ſuaſo, che riguardo all'eſiſtenza degli obbietti eſterni noi abbiamo un grado di certezza, che troppo ſupera il dubbio: poichè qual è mai, che non ſia convinto invincibilmente, che la percezione, che ha del Sole, quando lo vede diſfatti, ſia differente da quella, che n'ha, quando lo vede in ſogno? (2)

Io ammetto adunque tre differenti ſpecie di cognizioni: *cognizione immediata, cognizione dimoſtrativa, e cognizione ſenſitiva.* Queſta ultima è fondata ſopra il ſentimento intorno dell'idee, che ſono ſtate deſtate in noi dagli obbietti eſterni.

Ma ſe la noſtra cognizione non ha fondamento che nelle noſtre idee, non ne ſegue egli, che ella debba eſſere loro conforme, ed eſſere chiara o oſcura, diſtinta o confuſa, ſecondo che v'avrà della chiarezza, o dell'oſcurità nelle idee? Io riſpondo, che la ſola chiarezza dell'

idee

---

poi uniamo a formar queſt'immagini capricioſe. Niuna idea ſemplice v'entra mai, che pei ſenſi non ſiaſi prima acquiſtata.

(2) *Gli* Idealiſti, *oſſia quelli che han preteſo di negare l'eſiſtenza de' corpi, l'han fatto certamente piuttoſto per amor di ſtravaganza, o per bizzarria, che per intima perſuaſione. Io non n'eſcludo nemmeno lo ſteſſo* Berkeley, *che tanto di propoſito ſembra eſſerſi occupato a ſoſtenere queſta opinione. Chi foſſe ſtato realmente perſuaſo, che non eſiſteſſe niun corpo, non ſi ſarebbe pur tolta la briga di ſcriverne o di parlarne, perciocchè volendo eſſere conſeguente, avrebbe creduto, che non eſiſteſſe pure la carta, ſu cui ſcriveva, nè l'organo della voce, con cui parlava.*

idee non basta. Imperocchè consistendo la cognizione nella percezione della convenienza, o disconvenienza delle idee, ella deve esser chiara o oscura, distinta o confusa, non secondo che le idee son elle medesime chiare, o oscure, ma secondo che v'ha della chiarezza, o della oscurità in questa percezione. Si può aver un'idea chiara di tre angoli di un triangolo, e di due angoli retti, e conturtociò non conoscere se non assai confusamente, che i tre angoli del triangolo siano eguali a due retti. E' da osservare però, che le idee oscure e confuse non daranno mai certamente una cognizione chiara e distinta: perciocchè come apprendere le loro convenienze o disconvenienze? Quegli spiriti superficiali, che non hanno fissato idee precise alle loro espressioni, saranno eternamente incapaci di formarne propositioni chiare e sicure.

CAPO TERZO.

Della estensione delle nostre cognizioni.

DAi principj, che ho posti intorno alla cognizione, segue.

1. Che le nostre cognizioni non possono estendersi più in là delle nostre idee.

2. Che le nostre cognizioni non possono estendersi più in là della percezione o immediata, o dimostrativa, o sensitiva di qualche convenienza, o disconvenienza tra le nostre idee.

3. Che le nostre cognizioni immediate non possono nemmeno estendersi, quanto le nostre idee, poichè non possiamo vedere immediatamente tutte le loro relazioni, o tutte le loro opposizioni. Così io avrò un'idea chiara di due corpi di figura dissimile; ma siccome non

potrò farne un esatto confronto, mi riuscirà impossibile in scoprire immediatamente la diversa grandezza.

4. Che le nostre cognizioni dimostrative similmente non possono estendersi quanto le nostre idee, poichè è impossibile il trovar sempre una terza idea per iscoprire immediatamente in tutte le parti di una discussione le relazioni, e le opposizioni di due idee differenti.

5. Che le nostre cognizioni sensitive hanno minore estensione, che le cognizioni o immediate o dimostrative, perciocchè elle non hanno altro obbietto, se non l'esistenza delle cose che fanno attualmente impressione su i sensi.

6. Che per conseguenza le nostre cognizioni hanno minore estensione, che la realità delle cose, e il numero stesso delle nostre idee. Infatti noi abbiamo le idee d'un quadrato, d'un cerchio, e della eguaglianza; ma sarà per avventura impossibile lo scoprir mai la quadratura del cerchio. Così noi abbiamo l'idee della materia, e del pensiero; ma quantunque io mostri nel Cap. 10. di questo Libro, che la materia non può essere il primo Ente pensante, perchè di sua natura è visibilmente destituita di senso: nondimeno ci sarà forse eternamente impossibile il conoscere, se Dio non abbia dato a qualche ammasso di materia preparato, e disposto espressamente la potenza di apprendere, e di pensare (1).

Non

(1) *Io non so* (*dice l'Abb. di* Condillac *nel* Saggio sull'Origine dell'umane Cognizioni *Par.* 1. *Sez.* 1. *Cap.* 1.) *come* Locke *abbia potuto avanzare, che ci sarà forse eternamente impossibile il conoscere, se Dio non abbia dato a qual-*

Non si può delle idee affermare o negar cosa alcuna, che non si riferisca o alla loro identità e diversità, o alle loro relazioni, o alla consistenza delle qualità delle cose che rappresentano, o all'esistenza reale di queste medesime cose e qualità. Vediamo, fin dove si estendano le nostre cognizioni in ciascuno di questi articoli.

I. Cir-

---

qualche ammasso di materia disposto in un certo modo la potenza di pensare. Non si dee immaginare, che a sciogliere tal quistione sia necessario conoscere l'essenza e la natura della materia. I ragionamenti che si fondano su questa ignoranza, sono affatto frivoli. Basta osservare, che il Subbietto del pensiere (cioè l'esser un pensante) deve esser uno, e che un ammasso di materia non è uno, ma una moltitudine.

Io domando a' Materialisti (*dice egli poco innanzi*) *che intendan esse per* corpo? *Se vorranno rispondere in una maniera precisa, non diran già, ch'egli sia una sostanza unica; ma il riguarderanno come un aggregato, una collezione di sostanze. Se al corpo dunque il pensiero appartiene, ciò sarà, o in quanto il corpo è un aggregato e una collezione, o in quanto il pensiero è una proprietà di ciascuna sostanza, onde il corpo è composto. Ma le parole* aggregato e collezione *non significan altro fuorchè un rapporto esterno fra molte cose, e una maniera di esistere delle une dipendentemente dall'altre. Per questa unione noi le riguardiamo come formanti un sol tutto; quantunque in realtà non lo formino niente meglio, che quando son separate. Non son questi per conseguenza che termi-*

ni-

1. Circa all'identità, e alla diversità delle noſtre idee, la noſtra cognizione ſi eſtende quanto le noſtre idee medeſime. Non poſſiamo averne alcuna ſenza conoſcere immediatamente, che ella è quello che è, per conſeguente che è diverſa da ogn'altra.

2. Le relazioni ſono la maggiore ſorgente delle noſtre cognizioni, ed è impoſſibile il ſeguarne i confini. Perciocchè ſiccome i progreſſi, che ſi poſſono fare in queſto genere di verità, dipendono dalla ſagacità degli uomini nel trovare dell'idee medie o delle miſure, che

poſ-

---

ni aſtratti, i quali al di fuori non ſuppongono una ſoſtanza unica, ma una moltitudine di ſoſtanze. Il corpo adunque in quanto è aggregato o collezione, non può eſſere il ſubbietto del penſiero.

Dividerem noi il penſiero fra tutte le ſoſtanze, onde il corpo è compoſto? In primo luogo ciò non ſarà poſſibile, quando ſi tratterà di una percezione unica e indiviſibile. In ſecondo luogo converrà rigettare queſta ſuppoſizione, anche quando il penſiero ſarà formato di un certo numero di percezioni. Siano A, B, C tre ſoſtanze che entrino nella compoſizione d'un corpo, e dividanſi fra loro tre diverſe percezioni. Io domando, ove ſe ne farà il confronto? Non certamente in A, poichè eſſo non può confrontare una percezione che ha, con quella che non ha. Per la ſteſſa ragione non ſarà pure nè in B. nè in C. Converrà dunque ammettere un punto di unione, una ſoſtanza la quale ſia ad un tempo ſteſſo un ſubbietto ſemplice e indiviſibile di queſte tre percezioni, una ſoſtanza per conſeguente diſtinta dal corpo, inſomma un'Anima.

possano mostrare le relazioni precise fra due o più idee: così è difficile il decidere, qual sia il limite, oltre a cui non si potranno più trovare di tali idee medie. Quelli che non hanno l'Algebra, non potrebbono immaginarsi, quali maravigliosi problemi questa scienza può sciogliere, ed io non ardirei di negare, che qualche spirito penetrante non possa ancora inventare nuovi mezzi di perfezionare le altre parti delle nostre cognizioni.

Ma quel ch'io so, è che si potrebbono dimostrare le verità della Morale così bene, come quelle delle Matematiche, se vi si volesse attendere con tanta cura, quanta ne merita la grandezza del soggetto, e se i pregiudizj, il vile interesse, e le passioni non vi si opponessero sì direttamente e sì apertamente. La scienza de' costumi, quella parte delle nostre cognizioni, che deve essere il primo oggetto del nostro studio, è stata universalmente trascurata, e lo è anche presentemente da una gran parte dell'Uman Genere.

L'idea d'un Essere supremo, infinito nella potenza, nella sapienza, nella bontà, che ci ha formata, e da cui dipendiamo, riferita a noi medesimi, che siamo creature fornite della facoltà di concepire, e di ragionare, basterebbe per istabilire fondamenti de' nostri doveri sì solidi, e regole della nostra condotta sì giuste, che la Morale sarebbe allora una scienza dimostrata. Ed infatti perchè non si potrebber dedurre da un principio incontrastabile di Morale delle conseguenze intorno alle regole del giusto così necessarie, come sono nelle Matematiche le conseguenze intorno all'eguaglianza, e l'ineguaglianza della estensione? Se non si è fatto finora, egli è perchè niuno vi si è applicato col medesimo disinteresse e colla medesima

ſima attenzione, con cui i più ſi applicano alle materie di Matematica. Perocchè alla fine non vi ſon forſe che le modificazioni dei numeri, delle figure, e dell'eſtenſione, che non ſi poſſano ſcoprire e conoſcere con preciſione? *Non vi può eſſere ingiuſtizia là, dove non v'ha proprietà*: Queſta propoſizione non è evidente al pari che qualunque dimoſtrazione di Euclide? La parola *proprietà* indica il diritto a qualche coſa: quella di *ingiuſtizia* indica la violazione di queſto diritto. Or queſte idee e le loro eſpreſſioni eſſendo così fiſſe, non poſſo io aſſicurarmi della verità di queſta maſſima di diritto egualmente, che della verità di queſta propoſizione: *i tre angoli d'un triangolo ſono eguali a due retti*? Altra propoſizione di eguale certezza. *Niun Governo accorda aſſoluta libertà*. L'idea di *Governo* indica, che una ſocietà ha ſtabilito delle leggi, ſopra le quali quelli che la compongono, devono regolare le loro azioni. L'idea d'una *libertà aſſoluta* indica il diritto di far tutto quel che ſi vuole. Queſta propoſizione non è adunque così certa, come qualunque delle Matematiche?

Ciò che ha fatto credere le materie di Matematica più capaci di dimoſtrazioni, che quelle di Morale, è, che le prime ſi poſſono rappreſentare con ſegni ſenſibili, che hanno con eſſe una relazione più intima, più palpabile, che tutte le parole e tutti i ſuoni immaginabili. Un triangolo delineato ſulla carta è una copia eſattiſſima dell'idea che noi ne abbiamo, la quale non può eſſere alterata dalla ſignificazione variabile delle parole. Ma le materie di Morale non ſi poſſono render ſenſibili con figure che le rappreſentino; non vi ſono che le parole per eſprimerle. Io confeſſo, che queſte parole ſono le medeſime per tutti e coſtantemen-

mente ; ma le loro idee poſſono variare col tempo nel medeſimo uomo, ed è raro dall'altra parte, che ſiano le medeſime in diverſe perſone.

Inoltre eſſendo i ſoggetti di Morale più compoſti, che quelli di Matematica, ne riſultano due inconvenienti graviſſimi. Il primo, che di rado ſi va d'accordo intorno all'idee preciſe, che rappreſentano i termini di Morale. Perciò queſti termini, benchè ſieno i medeſimi, non poſſono rappreſentare coſtantemente la medeſima idea, o ſe ne parli con altre perſone, o vi ſi mediti da ſe. Or ſiccome taluno mal a propoſito s'applicherebbe a voler moſtrare le proprietà dell'eptagono prendendolo per una figura di ſei, o di otto angoli: così l'iſteſſo avviene, quando ad una nozione di Morale ſi aggiugne o ſi leva qualche idea particolare, e ſi chiama queſta nozione così mutilata od accreſciuta con un ſolo e medeſimo nome. Il ſecondo inconveniente è, che è difficile il tener lungo tempo preſente all'animo un'idea compoſta, ſicchè ei ne poſſa vedere tutte le relazioni e tutte le oppoſizioni. Difficoltà che s'accreſce, quando biſogna fare lunghe diduzioni, e che biſogna chiamare in ſoccorſo più idee compoſtiſſime per iſcoprire le relazioni di due o più idee lontane.

Si rimedierebbe nondimeno a una parte di queſti inconvenienti, ſe con definizioni eſatte ſi fiſſaſſero le idee ſemplici che ciaſcun termine racchiude, e ſe invariabilmente la medeſima unione colla medeſima eſpreſſione ſi indicaſſe. Chi ſa, ſe l'Algebra, o qualche altra ſcienza che le ſi appreſſi, non potrà inſegnare qualche ſegreto per appianare le altre difficoltà?

3. Noi abbiamo una terza ſorgente di cognizioni nella percezione della coeſiſtenza di certe

certe qualità in un medeſimo ſoggetto. Queſta percezione, da cui ci viene peraltro la parte più importante delle cognizioni noſtre intorno alle ſoſtanze, è aſſai limitata. Perciocchè non eſſendo le noſtre idee delle ſoſtanze, come ho fatto vedere, che l'unione di certe qualità ſemplici, che noi vediamo eſiſtenti in un medeſimo ſoggetto, il cercar di conoſcere queſto ſoggetto non è cercare le ſue proprietà e potenze: o, che è lo ſteſſo, non è che cercare, ſe alcun'altra potenza o proprietà coeſiſta con quelle; che compongon l'idea che noi già ne abbiamo. Ma queſte ricerche non ci porteranno mai troppo innanzi: perciocchè egli è impoſſibile, che noi ſcopriamo, quali ſieno le proprietà e le potenze de' corpi, che abbian tra loro un'unione o una incampatibilità neceſſaria. Non eſſendo queſte potenze che ſecondarie qualità, le quali emanano dalle qualità primarie, cioè dalle parti inſenſibili della materia, o fors'anche da qualche coſa più lontana dal noſtro comprendimento, come ſi può egli conoſcere, che due potenze o due qualità abbian tra loro un'unione o una incompatibilità neceſſaria?

Ma ſuppoſto che ſi conoſceſſero le qualità primarie, e quelle parti inſenſibili e impalpabili de' corpi, che producono le qualità ſecondarie, reſta tuttavia un'ignoranza più irremediabile della precedente, che riguarda la natura, e il lavoro di queſte parti inſenſibili. Noi ſiam sì lontani dal conoſcere la groſſezza, la configurazione, e il moto, che richiedeſi alle parti d'un corpo, perchè produca in noi il ſentimento del color giallo, del ſapor dolce, del ſuono acuto, che ci è pure impoſſibile il concepire, come alcuna groſſezza, alcuna configurazione, alcun moto poſſano produrre il

ſen-

ſentimento d'alcun colore, d'alcun guſto, d'alcun odore.

L'eſperienza è dunque il ſolo mezzo per conoſcere quali ſiano le qualità ſemplici, che coeſiſtono in un ſoggetto. Infatti alcune delle qualità primarie hanno fra loro una collegazione neceſſaria: la figura ſuppone l'eſtenſione, e la comunicazione del moto per impulſo ſuppone la ſolidità; ma non ſi può ſapere la coeſiſtenza delle qualità, che ſono indipendenti le une dall'altre, ſe non in quanto l'eſperienza ce lo dimoſtra. Si ſa, perchè ſi è provato, che l'oro è fiſſo, che è fondibile, malleabile, di color giallo, aſſai peſante ec.; ma queſte qualità non dipendono l'une dall'altre: non ſi può dunque provare, che dove ſe ne truovan quattro, vi ſi debba incontrare ancor la quinta: è aſſai probabile, è vero; ma il maggior grado di probabilità non ſarà mai certezza, nè per conſeguenza cognizione. Io concludo adunque, che non ſi può accertarſi della coeſiſtenza delle qualità dipendenti le une dalle altre, ſe non in quanto ella ſi può apprendere. Or non ſi può apprender ne' ſoggetti particolari ſe non pei ſenſi, e nei ſoggetti generali ſe non per la unione delle idee.

Quanto all'incompatibilità delle qualità primarie o originali in un medeſimo ſoggetto, noi abbiamo cognizione certa, che un ſoggetto non può aver che una ſola alla volta di ciaſcuna ſpecie delle qualità primarie e originali, o per eſprimermi in altri termini noi concepiamo chiariſſimamente, che un medeſimo ſoggetto non può racchiudere diverſe coſe della medeſima ſpecie; una certa figura non può ſuſſiſtere con un'altra figura, e una eſtenſione particolare eſclude tutt'altra eſtenſione. Quel che ho detto delle qualità de' corpi che ſono della medeſima ſpe-

ſpecie, lo dico altresì delle idee ſenſibili particolari a ciaſcun ſenſo; uno ſteſſo frutto non può eccitare nel medeſimo tempo due odori diverſi, o preſentare due colori contrarj.

Per quello che riguarda la potenza de' corpi, io credo, che il noſtro ſapere non ſi eſtenda più in là della eſperienza, poichè la teſſitura e il moto delle particelle de' corpi, in cui conſiſte la loro potenza, ci è interamente naſcoſto. Dobbiamo adunque attenerci in queſta parte a quello, che ne ſappiamo per eſperienza. Sarebbe perciò da deſiderare, che ſi foſſe portata la Filoſofia Sperimentale più innanzi che non ſi è fatto. (2) Noi vediamo, quanti lumi abbian aggiunto alle noſtre cognizioni Fiſiche le generoſe fatiche di alcune Perſone. Se tutti i Filoſofi, e i Chimici ſpecialmente, che pretendono di perfezionare queſta parte delle noſtre cognizioni, foſſero ſtati sì eſatti nelle loro oſſervazioni, e nelle loro relazioni così ſinceri, come dovrebbon eſſere uomini, che ſi chiaman Filoſofi, noi conoſceremo aſſai meglio i corpi, le loro potenze, e le loro operazioni.

4. L'ultima ſorgente delle cognizioni è la percezione della eſiſtenza reale delle coſe. Ora circa la noſtra eſiſtenza noi abbiamo una cognizione immediata, circa l'eſiſtenza di Dio una cognizione dimoſtrativa, e circa l'eſiſtenza degli obbietti ſenſibili una cognizione ſenſitiva.

Da ciò, che ho detto, ſi poſſono ridurre a tre le cauſe della noſtra ignoranza 1. alla mancanza delle idee. 2. All'impoſſibilità di ſcoprire

(2) *Se l'Autore poteſſe tornar fra noi, vedrebbe ora in molta parte appagato il ſuo deſiderio.*

prire le relazioni di quelle, che abbiamo. 3. Al difetto d'attenzione e d'applicazione.

PRIMA CAUSA D'IGNORANZA. *La mancanza d'idee.* I noſtri ſenſi, e il ſentimento interiore di noi medeſimi ſono i ſoli mezzi, per cui riceviamo le idee ſemplici. Or qual infinita ſproporzione fra queſti mezzi e la vaſta eſtenzione degli enti! non v'ha perſona, che non conoſca invincibilmente, che le ſcoperte nella natura ſarebbono più numeroſe e più frequenti, ſe ella ſi poteſſe vedere in una maniera più perfetta, oſſia nel medeſimo grado e con la medeſima penetrazione, con cui far lo potrebbono altri enti a noi ſuperiori o pel numero o per la perfezione de' loro organi e delle loro facoltà. Io oſo dire, che fra quello che le noſtre facoltà ſcoprono nel Mondo ſpirituale e corporeo, e quello che una oſcurità impenetrabile ci naſconde, non v'ha proporzione. Quello, che noi ne conoſciamo cogli occhj e col penſiero; non è che un punto, non è quaſi un nulla riſpetto a ciò, che ne ignoriamo.

Oltre a queſta mancanza d'idee che non poſſiamo avere, ci mancano altresì molte di quelle che ſarebbono tuttavia proporzionate al noſtro intendimento: il che fa ignorare per conſeguenza anche molte di quelle verità, di cui faremmo capaci. Così noi abbiamo delle idee di groſſezza, di moto, di configurazione; ma non avendo niuna idea della groſſezza, del moto, della configurazione preciſa della più parte de' corpi, ignoriamo le loro differenti potenze, le loro diverſe produzioni, e la varietà quaſi infinita, colla quale eſſi creano tutti gli effetti, che noi ammiriamo ogni giorno. Queſto meccaniſmo ci è naſcoſto in certi corpi, perchè ſon troppo lontani da noi, e in altri, perchè ſon troppo piccoli.

In

In qual abiſſo di tenebre non mi truovo io, quando mi pongo a voler concepire i vaſti ſpazj e le diſtanze enormi, che ſono fra le varie parti di queſto mondo a noi viſibile, che pur non è ſenza dubbio, che una piccola porzione dell'univerſo! Quali ſono i materiali di tutte le mirabili maſſe che lo formano? Qual'è la loro figura, la loro eſtenſione? Quali moti han eſſe, e per qual mezzo ſi perpetuan queſti moti? Qual'è l'influenza di queſto numero prodigioſo d'enti corporei gli uni ſopra degli altri? Queſte ricerche ſuperano di troppo il mio intendimento; egli ſi perde, e ſi confonde.

Io non ſo pur meglio a che attenermi, quando mi riſtringo a un'idea ſuperficiale di queſto picciol angolo dell'univerſo, dove noi ſiam racchiuſi, io voglio dire il ſiſtema Solare. Di che natura ſono i corpi che attorno al Sole ſi muovono? Quali ſono gli aſpetti di quelle incognite terre? Quali ne ſono le delizie? Quale è la differenza de'loro vegetabili e de'loro animali da quelli, che vivono ſul noſtro picciolo globo? Io non ne poſſo nulla conoſcere; finchè ſon quì confinato, neppur la figura, neppur le parti eſteriori. Perciocchè le vie naturali, cioè i ſenſi e la rifleſſione, ſon troppo limitate per condurmi a queſte cognizioni.

Se molti corpi ci ſon naſcoſti a cagione della ſmiſurata loro diſtanza, ve n'hanno degli altri, che la eccefſiva piccolezza ci naſconde nè più nè meno. Tali ſono i corpuſcoli impalpabili della materia, che ſono nulladimeno le ſue parti attive, e i gran mezzi, per cui la natura produce le operazioni, e le qualità ſenſibili de'corpi. La noſtra ignoranza per queſta parte è invincibile, e c'impedirà ſempre di ſcoprire ciò, che deſidereremmo conoſcere delle loro qualità ſecondarie. Se noi conoſceſſimo

la

la meccanica del rabarbaro o dell'oppio, noi potremmo ſpiegar le ragioni, perchè il rabarbaro purga, e l'oppio addormenta, nello ſteſſo modo che un Orologiajo ſpiega la meccanica d'un orologio ch'egli ha fatto. La cagione, perchè l'acqua regia non può ſcioglier l'argento, o perchè l'acqua forte non ſcioglie l'oro, ci ſarebbe forſe così facile a conoſcere, come l'è ad un Ferrajo la ragione, perchè una chiave apre una ſerratura e non un'altra. Finchè adunque i noſtri ſenſi non ci ſvelino la meccanica de' corpi, riſolviamoci di buon grado a ignorare le loro proprietà, e la maniera con cui eſſi oprano. Contentiamoci di ſaperne quelle poche coſe, che l'eſperienza ci ha inſegnato. Se queſta medeſima eſperienza poſſa riuſcir in appreſſo a farci ſapere il reſto, ci è affatto incerto. Quindi è, che per quanto l'umana induſtria poſſa portare ad alto ſegno la Filoſofia ſperimentale, ſcienza per altro sì vantaggioſa, io conchiudo nulladimeno, che la Fiſica non ſarà mai una ſcienza ſicura. Perciocchè noi non abbiamo idea completa de' corpi, nemmen di quelli che ci ſon più vicini e più a noſtra diſpoſizione.

La noſtra ignoranza non è minore quanto alla natura degli Spiriti, ſe non è forſ'anche maggiore. Tanto è lungi, che noi conoſciamo il loro numero, il quale è probabilmente infinito, che tutto il contrario ſiamo riguardo ad eſſi in una perfetta ignoranza, la quale ci naſconde ſotto una oſcurità impenetrabile quaſi tutto il mondo intellettuale, più bello certamente e più grande del mondo materiale. Fuori d'alcune poche idee ſuperficiali, che noi formiamo degli Spiriti riflettendo all'animo noſtro, le quali poi applichiamo in un grado perfetto quanto ci è poſſibile, al Padre degli Spiriti,

all'Autor loro e nostro e di tutte le cose, noi non possiamo avere alcuna cognizione di questi enti, e nemmeno della loro esistenza, se non per rivelazione.

SECONDA CAGIONE DELLA NOSTRA IGNORANZA. *L'impossibilità di scoprire le relazioni, che passano fra le idee.* Questa fa, che noi saremo eternamente incapaci d'una cognizione universale e certa, e obbligati sempre a contentarci di ciò che l'esperienza ci insegna. Così per esempio non avendo il meccanismo dei corpi alcuna collegazione a noi nota colle idee che in noi produce: che possiam noi dire di questo meccanismo e delle sue operazioni, se non che sono effetti prodotti per una istituzione incomprensibile d'un Agente infinitamente saggio? Lo stesso io dico delle operazioni dell'anima nostra sul nostro corpo. Come può egli un pensiero produrre un movimento nel corpo, o un movimento del corpo un pensiero nell'anima? Se l'esperienza non ce lo insegnasse, l'avremmo noi mai scoperto colle idee che abbiamo degli spiriti e dei corpi?

LA TERZA CAGIONE D'IGNORANZA è, che non si fa bastevole attenzione alle proprie idee, nè bastante fatica s'adopera a cercare le idee medie, che possano scoprire le relazioni, che han l'idee fra loro. Così molti ignorano le Matematiche, perchè non si sono mai applicati a esaminare gli obbietti di questa scienza.

Io non parlerò qui dell'estensione delle nostre cognizioni universali. Debbo trattare questa materia a lungo nei capitoli della cognizine reale e della cognizione generale, e altrove ancora.

CA-

CAPO QUARTO.

Della Realità delle noſtre Cognizioni.

IO dubito, che il mio Leggitore non ſoſpetti, che fin quì io non abbia fatto che lavorare un caſtello in aria, e non ſi ſenta il ſolletico di farmi la ſeguente oppoſizione: Se le noſtre cognizioni non ſono fondate che ſulla percezione delle relazioni fra le noſtre idee, qual differenza vi ſarà fra le viſioni d'un Fanatico e i ragionamenti più fondati, fra il buon ſenſo e la pazzia? L'uom folle e l'uom ſaggio non apprendono eglino le relazioni, queſto delle ſue idee e quello delle ſue immaginazioni? Non parlan eglino conſeguentemente a ciò che chiamano loro idee? Ma di qual uſo può eſſer mai una sì bella cognizione? Quali ajuti ritrarne per penetrare fino alla realità delle coſe?

Io confeſſo tutta la forza dell'obbiezione, ſuppoſto che la cognizione, che noi abbiamo per via delle noſtre idee, ſi terminaſſe alle noſtre idee medeſime. Ma avanti di finire io ſpero di moſtrare 1. Che l'eſſer ſicuro di una coſa per la cognizione, che ſi ha delle proprie idee, non è una ſemplice immaginazione. 2. Che la certezza delle verità generali ha tutto il ſuo fondamento nella cognizione delle proprie idee.

L'anima non conoſce le coſe per ſe ſteſſe, le conoſce ſoltanto per le idee che n'ha. E la ſua cognizione non è reale, ſe non quando queſte idee ſon conformi alla realità delle coſe. Ma come aſſicurare, che le noſtre idee riſpondono a queſta realità? Eccolo.

1. Le noſtre idee ſemplici vi corriſpondono, poichè non avendo l'animo noſtro la potenza di crearle, elle ſono effetti neceſſarj delle co-

ſe, che operando ſopra de' noſtri ſenſi vi imprimono le ſenſazioni, che il noſtro Creatore ha voluto che v'imprimeſſero. Dunque le noſtre idee ſemplici non ſono finzioni in noi; ma impreſſioni coſtanti e reali delle coſe che ſono fuor di noi. Elle hanno col noſtro ſtato preſente tutta la convenienza richieſta, che è di rappreſentarci ſotto immagini ſenſibili, e con giuſtezza e proporzione gli effetti, che le coſe eſteriori poſſono in noi produrre. Or queſta rappreſentazione sì eſpreſſamente proporzionata al noſtro ſtato preſente baſta per aver quì una cognizione reale.

2. Le noſtre idee compoſte, fuor di quelle delle ſoſtanze, eſſendo di noſtra formazione, e non eſſendo riferite ad alcun altro archetipo, che a ſe ſteſſe, non poſſono mancare d'avere co' loro archetipi tutta la conformità richieſta, perchè una cognizione ſia reale. Perciocchè quello, che non deve rappreſentare ſe non ſe ſteſſo, non è capace d'una falſa rappreſentazione. Un Matematico per eſempio eſamina la natura e le proprietà d'un rettangolo e d'un cerchio, in quanto queſto rettangolo è queſto cerchio ſono idee dell'animo ſuo, perchè forſe non ha mai trovato figura eſterna, che vi raſſomigli perfettamente: contuttociò la cognizione, che ha di queſto cerchio e di queſto rettangolo ideale, è non ſolo certa, ma anche reale, perchè non conſidera queſto rettangolo e queſto cerchio in quanto corriſpondono a figure fuor di lui, ma in quanto convengono coll' idea, coll'archetipo che in ſe medeſimo ne ha fermato. Il che non impediſce per altro, che le cognizioni, che ha delle proprietà del cerchio e dal rettangolo, non ſiano vere e certe anche riguardo alle coſe realmente eſiſtenti. Perciocchè le coſe reali non entrano, e non

ſono

ſono conſiderate in queſte propoſizioni, ſe non in quanto convengono realmente cogli archetipi, che il Matematico ha nell'animo ſuo. Quindi ſe è vero dell'idea del triangolo in generale, che i tre angoli ſuoi ſono eguali a due retti, ciò ſarà vero eziandio di qualunque triangolo realmente eſiſtente, perchè non può non convenire, in quanto è triangolo, coll'idea, che nell'animo ſuo ne ha il Matematico.

Da queſti principj ſegue, che la Morale è capace di una certezza così reale, come le Matematiche. Perciocchè le noſtre idee di Morale ſono tanti archetipi a ſe ſteſſe, e per conſeguenza così complete, come le idee delle figure; e però la cognizione delle prime dev'eſſere tanto reale, quanto quella delle ſeconde, poichè alla fine la noſtra cognizione è certa, quando le noſtre idee ſon chiare; ed è reale, quando queſte medeſime idee riſpondono a'loro archetipi.

Ma ſe la realità delle noſtre cognizioni morale, dirà taluno, non conſiſte, che nella percezione delle relazioni delle noſtre idee, e ſe l'animo è quello, che forma cotali idee, quali nozioni ſtravaganti non avranno gli uomini ſu la giuſtizia e ſu la temperanza? Quale confuſione non vi ſarà di virtù e di vizj, ſe ciaſcuno può formarſene quelle idee, che più gli piacciono? Niente più di confuſione, io riſpondo, nè quanto alle coſe medeſime, nè quanto ai ragionamenti formati ſopra di eſſe, che non ve ne ſarebbe nelle proprietà delle figure, ſe alcuno ſi argomentaſſe di fare un triangolo di quattro angoli, ed un trapezio di quattro angoli retti, vale a dire ſe ſi argomentaſſe di cangiar il nome di queſte figure, e chiamaſſe con un nome ciò, che ordinariamente con un altro ſi appella. Confeſſo, che queſto cangiamento

di nome turberà da principio; ma quando si vedranno delineate le figure, le dimostrazioni saran subito chiare come prima. Lo stesso è delle cognizioni della Morale. Piaccia a taluno di dar il nome di giustizia all'azione di involare ad altri e senza loro consentimento i beni, di cui essi godevano a giusto titolo. Egli è certo, che si ingannerebbe chi ignorando l'idea, che quest'uomo ha unito al nome di giustizia, vi applicasse l'idea, che v'ha fissato egli medesimo. Ma considerate l'idea di quest'uomo indipendentemente dal nome che le ha dato, e quale ella è nell'animo suo; e troverete allora, che tutto ciò che conviene alla ingiustizia, quadra esattamente con ciò, che a lui è piaciuto di chiamar giustizia.

Conviene però andar con riguardo circa i termini di Morale, che Dio ed i Legislatori hanno definito. Egli è cosa pericolosa il darvi un senso diverso da quello, che essi vi hanno fissato: la loro definizione ne ha stabilito l'essenza. Quanto al resto, l'impiegare i termini di Morale in una maniera contraria all'uso non è, che impropriètà di linguaggio.

Rispetto a quell'idee composte, che si riferiscono ad archetipi fuor di noi, come sono l'idee delle sostanze, egli è possibilissimo, che sieno differenti da questi archetipi; e per questa ragione egli può ben essere, che le nostre cognizioni riguardo alle sostanze siano molto lontane dalle realità. Eccovi tuttavia una regola certa. Le nostre cognizioni circa le sostanze sono reali, comechè siano per avventura copie poco esatte, quando l'idee che noi ne abbiamo, non sono composte che di qualità semplici, le quali consistono veramente nella natura.

La nostra cognizione adunque è certa, quando noi apprendiamo chiaramente la corrispondenza o l'opposizione di alcune delle nostre idee: ed è

cer-

certa insieme e reale, quando siamo sicuri, che le nostre idee rispondono alla realità delle cose.

CAPO QUINTO.

Delle Verità in generale.

IL termine di *verità* indica rigorosamente parlando, che i segni rappresentativi delle cose sono stati o congiunti, o separati secondo le connessioni, o l'opposizioni, che vi sono realmente fra le cose, che rappresentano. Or siccome ciò che indica la congiunzione o disgiunzione dei segni delle cose, si chiama *proposizione*, così la verità non può convenire, che alle proposizioni. Queste poi sono o *verbali* o *mentali*, e perciò si esprimono con due generi di segni, che sono le *idee*, e le *parole*.

E' difficile il trattare delle proposizioni mentali senza parlare delle verbali; primieramente perchè le parole, con cui siamo costretti ad esprimere le mentali, le rende verbali; secondo perchè nel tempo medesimo, che si medita o che si forman delle proposizioni interne, si sostituiscono le parole alle idee, sopra tutto allorchè queste idee sono assai composte, come quelle della *forza*, della *gloria*, e simili. Ciò avviene, perchè si riflette con più facilità su i nomi di queste idee, siccome più chiari, più distinti, e più pronti a presentarsi, che le medesime idee. Quanto all'idee semplici, si può formarne delle proposizioni mentali senza riflettere ai loro nomi, come *bianco*, *rosso* ec (1).

Noi

(1) *V. Vol. I. Anal. dell'Umano Intelletto.*

Noi poſſiamo dunque formar propoſizioni di due ſorti, propoſizioni mentali, e propoſizioni verbali: *propoſizioni mentali*, quando uniamo o ſepariamo le noſtre idee in noi medeſimi, ſecondo che giudichiamo delle loro convenienze o diſconvenienze: *propoſizioni verbali*, quando uniamo o ſepariamo per via delle particelle affermative o negative le parole corriſpondenti a queſte idee.

La *verità*, ſiccome la cognizione, può eſſer diſtinta in verbale e reale. *Verbale* quando uniamo i termini, ſecondo che noi giudichiamo, che le loro idee convengano o non convengano fra di loro, ſenza eſaminare ſe le coſe ſteſſe eſiſtano nella natura o nò: *reale*, quando uniamo i termini, ſecondo che le loro idee fra lor convengono, e ſiam ſicuri inoltre, che queſte idee così unite eſprimono coſe, che eſiſtono diffatti, o che poſſono eſiſtere: Il che non ſi può ſapere riſpetto alle ſoſtanze, ſe non quando ſi ſono vedute eſiſtenti.

Perciò la verità conſiſte nell'indicare colle parole, e in una maniera preciſa ed eſatta la convenienza o oppoſizione delle noſtre idee; e la falſità nell'indicare queſta oppoſizione, o queſta convenienza altrimenti da quello che è infatti. La verità è reale, quando le idee d'una propoſizione corriſpondono ai loro archetipi; e noi ſiamo ſicuri di conoſcere queſta verità reale, ſe conoſciamo perfettamente l'idee d'una propoſizione, e ſiam certi, che i termini di queſta propoſizione indicano le relazioni delle idee e delle coſe che rappreſentano, tali come ſono infatti. Io non parlo qui della verità Metafiſica; ne ho parlato nel Lib. 2. Cap. 32. nè della verità Morale, che conſiſte nel parlare ſecondo la propria coſcienza. Queſte quiſtioni non appartengono al mio ſoggetto preſente.

CAPO SESTO.

Delle proposizioni universali, della lor verità, e della loro certezza.

LE Verità generali sono a giusta ragione l'obbietto più ordinario delle nostre meditazioni. E siccome ci è impossibile di far conoscere queste verità agli altri uomini in una maniera precisa, e ci è difficile il comprenderle noi medesimi, se non sono espresse colle parole; (tanto noi siamo abituati a sostituire le parole alle idee nel tempo stesso che meditiamo): così si vede essere necessario in un'opera, che tratta della cognizione generale, il trattare, altresì delle parole e delle proposizioni. Ma per levare ogni equivoco, distinguiamo una doppia certtezza, *certezza di verità*, e *certezza di cognizione*. Certezza di verità è, quando i termini d'una proposizione esprimono con tutta esattezza l'opposizione o connessione dell'idee, qual'ella è realmente. Certezza di cognizione non è, che l'apprendere le connessioni o le opposizioni delle idee in quanto sono espresse dalle proposizioni; e questo è ciò, che si chiama nello stile ordinario: conoscere la verità d'una proposizione, o esserne certo.

Ciò posto, io dico, che ci è impossibile l'aver certezza di verità sopra alcuna proposizione universale, nè sopra le specie delle cose, se non conosciamo l'essenza di queste specie, la loro estensione i loro confini. Ciò non è difficile nell'idee semplici e nelle nozioni: perciocchè le loro essenze ideali e reali sono lo stesso. Ma questa medesima facilità non si truova già, ove si tratta di conoscere le specie delle sostanze; perciocchè noi ignoriamo affatto

l'eſſenza reale di queſte ſpecie. I nomi adun-
que, che eſprimono le ſpecie delle ſoſtanze,
non hanno alcuna ſignificazione preciſa, e quin-
di è impoſſibile il determinare con preciſione le
ſoſtanze, che ſono o non ſono di tale o tal'al-
tra ſpecie. Non ſi può dunque formare alcuna
propoſizione univerſale e certa ſopra alcuna ſpecie
di ſoſtanze.

Ma, direte voi, quando io parlo di tale o
di tal'altra ſpecie di ſoſtanze, io non ho al-
cun penſiero di eſprimerne l'eſſenza reale; io
la confeſſo ignota: non ho penſiero d'eſprimere
che le idee delle qualità, che vedo coeſiſtere
nelle ſoſtanze chiamate della medeſima ſpecie.
Io vi accordo, riſponderò io, che i nomi delle
ſoſtanze hanno in bocca voſtra un ſignificato più
chiaro e più preciſo, che in bocca di quelli,
i quali ſi oſtinano a voler eſprimere l'eſſenza
reale d'una ſoſtanza o della ſua ſpecie. Ma
contuttociò nel voſtro ſiſtema medeſimo io di-
co, che voi non formerete mai circa alle ſo-
ſtanze delle propoſizioni generali che ſian cer-
te. Come potete voi convincervi della certez-
ze di queſta propoſizione univerſale; *tutto l'oro*
è fiſſo, cioè nel fuoco non ſi conſuma? La pa-
rola *oro*, mi dite voi, non indica l'eſſenza rea-
le, ma le qualità che voi conoſcete in queſto
metallo; cioè ch'egli è un corpo giallo, pe-
ſante, fondibile, malleabile ec. Ma vedete voi
una connеſſione neceſſaria tra la fiſſità dell'oro,
e alcuna delle proprietà che avete nominate,
o tutte inſieme? Dunque voi non avete mai cer-
tezza di verità o di realità circa queſta propo-
ſizione: *tutto l'oro è fiſſo*. Voi ne avrete, ve
lo concedo, una certezza di cognizione, per-
chè ſiete ſicuro che la fiſſità forma una parte
della voſtra idea dell'oro, in quanto ella è
nell'animo voſtro una ſemplice idea aſtratta.

Ma

Ma allora che dite voi con questa proposizione, se non che la vostra idea dell'oro racchiude l'idea della sua fissità? Specie di verità e di certezza somigliante a quest'altra: *un centauro è un animale di quattro piedi.*

Io sono intieramente persuaso, che di tutte le potenze e di tutte le qualità secondarie de' corpi, fuor di quelle che operano su i medesimi sensi, e che si escludono necessariamente, non se ne potrebbon trovar due, che siano argomento certo l'una dell'altra, o di cui si possa con certezza conoscere la unione o la incompatibilità necessaria. Si può egli conoscere l'odore o il sapore a cagione della figura o del colore? Non è dunque più da maravigliarsi, se non v'hanno che pochissime proposizioni generali riguardo alle sostanze, che siano certe. La cognizione che noi abbiamo delle loro proprietà, si estende poco più oltre a ciò, che i nostri sensi possono insegnarci. Qualche persona curiosa, applicata a far delle esperienze e a cavarne delle conseguenze esatte e ben ponderate, potrà per avventura colla forza del suo ingegno penetrare nella natura delle sostanze più addentro, che non si è fatto finora, e per mezzo di verisimiglianze dedotte dalle osservazioni formar giuste congetture sopra ciò, che l'esperienza non ha ancora insegnato. Ma non faranno mai che congetture; congetture plausibili se si vuole, ma che non verranno mai a formare certezza.

Per conchiudere: le proposizioni generali di qualunque specie esser possano, non son capaci di certezza, se non quando si può scoprire la convenienza o disconvenienza dell'idee che esse esprimono. E non si chiamano vere o false, se non quando affermano, o negano conforme alla convenienza o disconvenienza, che nelle idee

noi vediamo. Quindi è, che la certezza d'una propoſizione generale non può aver fondamento che nelle noſtre idee. Sarà ſempre una fatica inutile il cercar queſta certezza generale nelle coſe eſterne o coll' eſperienza o colle oſſervazioni. L'eſperienze, per eſatte che ſi ſuppongano, non poſſono far conoſcere, ſe non coſe particolari.

CAPO SETTIMO.

Delle Maſſime, o degli Aſſiomi.

VI hanno delle propoſizioni, che ſotto il nome di maſſime e d'aſſioni ſi ſono riguardate come i principj delle ſcienze, e che a cagione della loro evidenza immediata ſono ſtate ſuppoſte innate. Non ſarà inutile il ricercar la cagione della loro grande evidenza, ed eſaminare, s'elle poſſano influire ſulle altre verità.

La cognizione conſiſte, come s'è detto, nell'apprendere la convenienza o diſconvenienza di due o più idee. La noſtra cognizione è dunque evidente per ſe ſteſſa, quando ſenza il ſoccorſo d'una terza idea non apprendiamo queſta convenienza o diſconvenienza. Ciò poſto io dimoſtrerò, ſalendo alle ſorgenti delle noſtre cognizioni, che vi ha un'infinità di propoſizioni, che non ſono meno evidenti per ſe ſteſſe di quelle, a cui ſi è dato il nome di maſſime o d'aſſiomi.

L'identità e la diverſità ci ſomminiſtrano tante propoſizioni evidenti per ſe medeſime, quante ſono le idee che noi abbiamo. Il primo atto della mente è quello di conoſcere le proprie idee, e diſtinguerle una dall'altra. Or ciaſcuno ſente interiormente, che egli conoſce

le

le ſue idee e d'una maniera sì chiara e sì preciſa che le può tutte diſtinguere, quando ſono più d'una. Queſte due propoſizioni: *un cerchio è un cerchio*; *l'azzurro non è nero*, non ſon elle evidenti per ſe ſteſſe, quanto queſti due aſſiomi generali: *ciò che è, è*, *una coſa non può eſſere e non eſſere nel medeſimo tempo*? E' v'ha forſe qualche riflеſſione ſu queſti aſſiomi preteſi per fondamento di tutte le noſtre cognizioni, che poſſa aggiugner punto all'evidenza e alla certezza di queſte propoſizioni, che l'azzurro non è nero; e che un cerchio è un cerchio?

Circa la coeſiſtenza delle coſe eſſendo la noſtra cognizione immediata limitatiſſima, ella non può ſomminiſtrare che un picciolиſſimo numero di propoſizioni evidenti per ſe ſteſſe. Turtavia ce n'hanno: l'idea del corpo per eſempio è inſeparabile dall'idea di empire un luogo eguale alla ſua ſuperficie. E' dunque una propoſizione evidente per ſe ſteſſa, che due corpi non poſſono ſtare inſieme nel medeſimo luogo.

Quanto alle relazioni ſo, che i Matematici han formato molti aſſiomi ſopra la ſola relazione d'eguaglianza, come queſto: *ſe dalle coſe eguali ſi levano porzioni eguali, i reſidui ſono eguali*. Ma comechè queſta propoſizione ſia chiamata un aſſioma, è ella più evidente di queſta: *uno e uno ſono eguali a due*, o di queſta: *ſe ſi levano due dita da ciaſcuna mano, ne rimarrà nell'una e nell'altra un numero eguale*?

Per quello che riguarda l'eſiſtenza reale delle coſe fuor di noi, ſalvo la noſtra propria eſiſtenza, la quale ſuppone quella d'un Eſſere eterno, non ci ha conſeguenza alcuna, che dall'eſiſtenza di alcun eſſere ſi può cavare per provar quella di un altro. Lungi adunque che noi abbiamo ſu queſt' articolo una cognizio-

ne

ne immediate, non l'abbiamo nemmeno dimostrativa.

Esaminiamo ora, se queste massime sì celebri possano influire sull'altre parti delle nostre cognizioni. La regola che si dà nelle Scuole, che ogni ragionamento dipenda dalle cose conosciute e concesse innanzi (*ex præcognitis, & præconcessis*), sembra, che voglia riguardar queste massime come il fondamento d'ogn'altra cognizione, e come cose già conosciute. Il sentimento degli Scolastici spiegato in chiari termini riesce a questo, s'io mai non m'appongo: 1. Che gli assiomi sono le prime verità, che l'anima conosce, 2. che tutte le altre nostre cognizioni dipendono da questi assiomi.

Ma in primo luogo l'esperienza pruova, che questi assiomi o queste verità generali non sono le prime, che l'anima conosce. Perciocchè non v'ha Fanciullo, il quale avanti di sapere che una medesima cosa non può essere e non essere nel medesimo tempo, non conosca con certezza che uno Straniero non è sua Madre. E quante verità non si son conosciute riguardo ai numeri e con interna certezza prima si sia pensato a dedurle da queste massime generali? Tutto ciò è incontrastabile, e non è difficile il vederne la ragione. Non si acconsente ad alcuna proposizione, se non perchè si scuoprono le relazioni dell'idee, ch'ella racchiude; ne segue adunque, che le prime verità evidenti che l'anima conosca, s'aggirano intorno a quelle idee, che son in lei prima di tutte l'altre. Or chi non sa, che l'idee particolari vi sono prima delle universali? Quest'ultime non sono che rassomiglianze fra molte cose particolari: dunque sono state precedute dall'idee particolari: dunque elle non sono i primi principj delle nostre cognizioni. Le idee astratte e uni-

ver-

versali diffatti difficilmente si formano dai Fanciulli. Che se elleno sembrano facili alle persone adulte, ciò viene dal grand'uso che queste han fatto di ragionare su tali idee.

Si conosce adunque un gran numero di verità particolari ed evidenti per se stesse avanti di pensar neppure a queste massime generali. E perciò queste massime non possono essere i primi principj, da cui si sviluppino le altre cognizioni. Io son persuaso, che questa verità: *uno e due sono eguali a tre*, è al pari evidente ed anche più facile a scoprirsi, che quest' altra *il tutto è eguale alle sue parti*; e non credo, che dopo avere scoperto, che il tutto è eguale alle sue parti, si abbia maggior convinzione dell'eguaglianza che passa fra il numero *tre* e i numeri *uno* e *due*. Anzi io dico, che l'idee del numero *tre* e dei numeri *uno* e *due* non sono nè sì oscure nè sì difficili a scoprire, come quelle del *tutto* e delle *sue parti*. E però o le nostre cognizioni non dipendono da questi assiomi generali che si chiamano principj; o queste proposizioni: *uno e uno fan due*, *due e due fan quattro*, ed altre somiglianti saranno anch'esse altrettanti principj o assiomi generali.

E fin'a qual numero non arriverebbono questi assiomi, questi fondamenti di tutte le nostre cognizioni, se alle molte verità, che riguardano i numeri, si aggiungessero tutte le proposizioni d'identità, e tant'altre tutte evidenti per se stesse, che si formano e dimenticano ciascun giorno? Poichè finalmente perchè una proposizione possa passar per principio o per assioma, basta, che sia conosciuta per la sua propria evidenza, e non riceva nè possa ricevere da altra nè lume nè pruova. Ora egli è chiaro, che le proposizioni particolari e più sem-

plici

plici non ricevono alcuna luce dalle proposizioni generali o composte, poichè le più semplici e meno astratte, essendo le più famigliari, debbon essere conosciute e più presto e più facilmente.

Queste massime generali non son elle adunque d'alcuna utilità? Io rispondo, che servono nelle dispute a chiuder la bocca a' litigiosi; ma poco contribuiscono a scoprirci le verità sconosciute. Ve n'hanno pure, che sono puramente verbali, e che non insegnano se non la relazione di certi nomi, come questa: *il tutto è eguale alle sue parti*, che non insegna, se non ciò che esprimono già le parole di *tutto* e di *parti*.

Non è, ch'io disapprovi il metodo de' Matematici, che pongono quest'assioma ed altri simili al principio de' loro corsi. Con ciò essi accostumano i loro Scolari ad applicar queste massime alle proposizioni particolari. Nè è già, che a considerarle da vicino sieno esse più evidenti delle proposizioni particolari, che per lor si confermano; ma è, che essendo più famigliari all'animo, basta nominarle, perchè l'intelletto ne sia tosto convinto.

Stabiliti questi principj si può assicurare, che quando si ha un'idea chiara e distinta d'una proposizione, queste massime sono poco necessarie, o piuttosto non sono d'alcun uso per dichiararne la verità. Il soccorso di queste massime ha egli mai scoperto la verità o la falsità d'una proposizione evidente per se stessa? Quello a cui fa di mestieri una prova per assicurarsi, che *due sono eguali a due*, che *il bianco non è nero*, potrà egli ammettere senza pruova, che *ciò che è, è*; *che è impossibile che una cosa medesima sia e non sia*?

Ma se queste massime sono inutili, quando le

le noſtre idee ſono chiare, l' applicazione è pericoloſiſſima, e convien diffidarne, quando elle ſono incerte, vaghe, confuſe. Dal mal uſo che ſe ne fa per iſtabilire propoſizioni, le cui idee ſono indeterminate, naſcono molti errori, ne' quali poi ci conferma la loro autorità.

CAPO OTTAVO.

Delle Propoſizioni frivole.

V' Hanno alcuni, che s' intereſſino con molto calore per verità, che eſſi dicono preſtar gran ſervigi alla Filoſofia. Queſte ſono propoſizioni infatti chiare e certe, ma che con tutta la loro chiarezza e la loro certezza non aggiungono nè lume, nè eſtenſione alle noſtre cognizioni: tali ſono.

1. Le propoſizioni puramente identiche, quelle ove un termine è affermato di ſe ſteſſo: come *ciò che è*, è, *l' oſtrica*, *è oſtrica*. Che poſſiamo apprendere da queſte propoſizioni, o le formiamo noi medeſimi, o ci ſieno da altrui propoſte?

2. Quelle in cui ſi conchiude il tutto di alcune delle ſue parti, come ſe ſi diceſſe ad uno, il quale conoſceſſe tutti i metalli, che *il piombo è un metallo*. Ad una perſona però che conoſceſſe il ſignificato della parola *metallo*, ma che ignoraſſe quella di *piombo*, io confeſſo, che ſi ſpiegherebbe in una maniera più breve ciò, che è il piombo dicendogli, che è un metallo, di quello che numerandogli ad una ad una le qualità, che fanno l' idea compoſta di un metallo.

3. Quelle in cui ſi conchiude, che una qualità ſemplice, che fa parte d' un' idea compoſta, è contenuta in queſt' idea: tale è queſta

pro-

propoſizione : *ogni oro è fondibile*. Tutti ſanno, che la qualità d'eſſer fondibile fa una parte dell'idea compoſta dall'oro. Che ſi inſegna adunque a un uomo dicendo che ſi ſuppone, ch'egli già ſappia? Perciocchè finalmente quando gli ſi parla, ſi ſuppone, che intenda la ſignificazione dei termini, o ſi deve innanzi ſpiegarglieli.

Le propoſizioni generali circa le ſoſtanze, quando conchiudono che tali o tali qualità convengono a tali o tali ſpecie di coſe, ſono così incerte, che è impoſſibile l'aſſicurarſi della loro verità reale; e ſe ſon certe, ſono anche certamente frivole. Quindi non è da ſtupire, ſe ſi leggon talvolta de'lunghi ragionamenti ben chiari, ben concatenati, ma da cui non riſulta niuna cognizione reale. Formate dell'idee a voſtro piacere, come ſarebbono quelle d'un Centauro o altre ſimili, fiſſatevi de'nomi, fatene propoſizioni eſattamente ragionate; voi ne eſprimerete delle verità, e queſte verità potranno dedurſi l'una dall'altra con altrettanta chiarezza, quanto le verità più reali. Ma conoſcerete voi meglio la natura, e la realità delle ſoſtanze? Quello, che avrà appreſo inſieme colla loro ſignificazione le parole *ſoſtanza*, *uomo*, *animale*, *forma*, *anima*, *vegetabile*, *ſenſibile*, e ſimili, potrà formare circa l'anima un gran numero di propoſizioni indubitabili, e contuttociò ignorerà eternamente ciò, ch'ella è nel ſuo eſſere. Quante di queſte inutili propoſizioni riguardo alla natura di Dio, e a quella degli Spiriti, e dei corpi non s'incontrano negli ſcritti de' Metafiſici, degli Scolaſtici, e d'alcuni Fiſici? Prendete de'gottoni, calcolate: la prima linea indicherà tanti ſoldi, la ſeconda tante lire, la terza tanti ſcudi. Fate una gran ſomma. Eccola; e quel che è più, il calcolo è giuſto. Ma avete voi ora con ciò accreſciuto punto la voſtra ricchezza?

Un

Un'altra maniera di traſtullarſi colle parole, e più pericoloſa d'ogn'altra delle precedenti, è il far uſo di termini vaghi, equivoci, e d'un ſignificato irregolare: termini, che ci allontanano dalla verità in luogo di comunicarcela, fabbricati unicamente colla mira di coprir nelle diſpute l'ignoranza e la oſtinazione: vizio per altro, in cui ſi deve credere, che molti ſieno caduti, o per inavvertenza o per qualche mal abito.

In breve. 1. Ogni propoſizione è verbale, quando afferma due termini aſtratti uno dell'altro. Niuna idea aſtratta può eſſer la medeſima che un'altra idea aſtratta. Dunque allorchè il ſuo nome aſtratto viene affermato d'un altro nome aſtratto, queſta affermazione non può ſignificarci altro, ſe non che queſte due idee aſtratte poſſono o devon eſſere appellate col medeſimo nome.

2. Ogni propoſizione è verbale, quando afferma d'un'idea compoſta una parte di queſta medeſima idea, come ne' ſeguenti eſempj: *l'oro è un metallo; l'oro è peſante*; per conſeguenza è verbale ogni propoſizione, in cui il termine più univerſale, che ſi chiama *genere*, è affermato di quelli, che vi ſono ſubordinati o che hanno minore eſtenſione, e che ſi chiamano *ſpecie*, *individui*. Se con queſte due regole noi eſaminiamo la più parte dei diſcorſi degli uomini, troveremo per avventura, che vi hanno molto più propoſizioni che non ſi penſa, le quali non inſegnano, ſe non l'uſo che ſi fa delle parole.

CAPO NONO.

Della Cognizione, che noi abbiamo della nostra esistenza.

FIn quì non abbiam considerato che l' essenze delle cose. Ma come queste essenze non sono che idee astratte, così non possono dare la cognizione d' alcun ente reale. L' ordine vuole, che passiamo ora alle nostre cognizioni circa l' esistenza delle cose.

Ognuno è convinto, come s' è detto di sopra, della sua propria esistenza per una cognizione *intuitiva* o *immediata*, della esistenza di Dio per via di *dimostrazione*, e di quella delle altre cose per la *sensazione*. Io dico, che si ha una cognizione immediata della propria esistenza. Egli è talmente certo, che noi esistiamo, che non è necessario di provarlo, e non si può farlo nemmeno. Io penso, io ragiono, io sento piacere e dolore? alcuna di queste cose può ella essere più sicura che la mia esistenza? Io chiamo in dubbio l' esistenza di tutte le cose; ma questo dubbio medesimo non mi persuade egli, ch' io esisto? Mi permette egli di dubitarne? Perciocchè se io conosco che dubito, non sono io persuaso al pari dell' esistenza di me che dubito, come di questo pensiero che *dubbio* si chiama? Noi abbiamo dunque per l' esperienza una cognizione immediata, una percezione interiore e infallibile della nostra esistenza. Ciascun atto e di sensazione e di ragionamento e di pensiero, ci assicura della nostra esistenza. Quì dunque noi arriviamo al più alto grado possibile di certezza.

CA-

CAPO DECIMO.

Della Cognizione, che noi abbiamo dell' esistenza di Dio.

BEnchè non abbia Iddio impresso alcuna idea innata di se medesimo nella mente degli uomini, ha però dato loro di se sufficienti testimonianze. Forniti delle facoltà di apprendere, di sentire, di ragionare, sarebbe un'ingiustizia manifesta ed enorme, se si lagnassero, che lor manchino pruove per assicurarsi dell'esistenza del loro Autore. Possono bastantemente conoscerlo per dirigersi e al fine per cui esistono, e alla felicità che è il maggiore de' loro interessi. Ma comechè l'esistenza di Dio sia una di quelle verità che si scoprono più agevolmente, convien tuttavia applicarsi a dimostrarla, e dedurne le pruove da qualche parte incontrastabile delle nostre cognizioni; altrimenti riguardo a questa verità si rimarrà in una ignoranza così crassa, come sopra le verità Matematiche anche più evidenti, ove s'ignorino, per non avervi giammai atteso.

Per mostrare insiememente e l'esistenza di Dio e la nostra capacità di conoscere con certezza, non usciamo di noi medesimi. Noi conosciamo invincibilmente, che esistiamo, e che qualche cosa ci ha prodotti, poichè il niente non è più capace di produrre un ente reale, di quello che ei possa essere eguale a due angoli retti. Dunque è d'una evidenza Matematica, che qualche cosa ha esistito da tutta l'eternità, perchè tutto ciò che non esiste da tutta l'eternità, ha un cominciamento, e tutto ciò che ha ciminciato, deve essere stato prodotto da qualche cosa che l'abbia preceduto.

Egli

Egli è al pari evidente, che ogni eſſere che da un altro ha avuto la ſua eſiſtenza, deve altresì da queſt' eſſere aver avuto tutte le qualità, tutte le potenze che contiene in ſe medeſimo, perciocchè egli non può averle avute d' altronde. Dunque l' eterna Sorgente di tutti gli enti lo è pure di tutte le potenze che eſiſtono. Dunque queſt' Ente eterno deve eſſere potentiſſimo.

Inoltre noi troviamo in noi le facoltà di apprendere e di conoſcere. V'ha dunque un Eſſere intelligente, che eſiſte da tutta l' eternità. O convien confeſſarlo, o dire che vi è ſtato un tempo, in cui non v'era alcun Eſſere intelligente: propoſizione aſſurda, mentre non vi ſarebbe mai ſtata cognizione, poichè è tanto impoſſibile, che una coſa cieca ſenza percezione, ſenza cognizione produca un eſſere intelligente, quanto è impoſſibile, che un triangolo faccia tre angoli maggiori di due retti.

Così riflettendo ſopra ciò, che ſentiamo invincibilmente in noi medeſimi, arriviamo alla cognizione di queſta verità certa e indubitabile: *vi ha un Eſſere eterno, potentiſſimo, intelligentiſſimo*. E non importa, con qual nome ſi chiami o di Dio o d'altro. Baſta, che la ſua eſiſtenza ſia certa, e che ben riflettendo alle idee che n'abbiam dato, ſe ne poſſano dedurre tutte le qualità, che gli ſi debbono attribuire.

Da quello, che ho detto, ſi vede, che l' eſiſtenza di Dio ci è più certa, che quella d' ogn' altra coſa, che i ſenſi non abbiano immediatamente ſcoperta. Aggiungo ancora, che noi ſiamo più ſicuri dell' eſiſtenza di Dio, che della eſiſtenza di qualunque altra coſa eſteriore. Quando io dico ſicuri, parlo d' una ſicurezza che non ci può mancare, purchè ne cerchia-

mo

mo le pruove con quella medesima cura, con cui cerchiamo quelle di molte altre verità.

Ma qual è quest'Essere, che esiste da tutta l'eternità? Noi non conosciamo, nè possiamo concepire, che due generi d'enti. Gli uni sono puramente materiali, e privi di sentimento e di percezione, gli altri hanno sentimento e percezione, e in questa classe di enti riconosciamo noi medesimi. Io chiamerò di qui innanzi questi due generi d'enti: *enti pensanti*, ed *enti non pensanti*. Questi termini son più propri al mio disegno presente, che quelli di *enti materiali*, ed *enti immateriali*.

Dico adunque, che l'Essere eterno è necessariamente un Essere pensante: perciocchè è tanto impossibile il concepire, che la materia, la quale non è pensante, produca un Essere pensante, quanto è impossibile il comprendere, che il niente possa dar l'esistenza alla materia. La materia non ha in se stessa la potenza di produrre alcuna cosa: perciocchè supposto che una porzione di materia esista da tutta l'eternità, e che tutte le sue parti siano in un perfetto riposo, se non v'ha altro essere nella natura, queste parti resteranno sempre in un eterno riposo, in un'eterna inazione: poichè è impossibile il concepire, che possano mai darsi da se medesime il moto, nè produrre alcuna cosa. Dunque giacchè la materia non può produrre alcuna cosa colle proprie forze, neppure il moto, fa di mestieri, o che questo moto le sia eterno, o che un'essere più possente glielo abbia impresso. Ma quand'anche si supponesse, che il moto le sia eternamente essenziale, contuttociò sarà sempre impossibile, che questa materia, questo moto che non pensano nulla assolutamente, producano mai un pensiero. Non è meno superiore alla capacità della materia e

del

del moto il produrre il penſiero, di quello che ſia ſuperiore alle forze del noſtro eſſere il dar alla materia l'eſiſtenza. Dividete la materia in quante parti vi piace, datele i movimenti e le forme che volete, ella non agirà altrimenti ſu i corpi, la cui groſſezza le è proporzionata, di quel che faceſſe innanzi. Le più picciole parti de'corpi ſi ſtroppicciano, ſi ſpingono, ſi reſiſtono le une all'altre al pari delle più grandi, e queſto è tutto quello che far poſſono.

Dunque ſe non vi foſſe alcun Eſſere eterno, la materia non avrebbe mai cominciato ad eſiſtere; ſe la materia foſſe eterna, ma priva di moto, il moto non avrebbe potuto mai cominciare; ſe non vi foſſe altro Eſſere eterno che la materia, quand'anche ella foſſe in moto da tutta l'eternità, non vi ſarebbe mai potuto eſſere il penſiero, poichè la materia, o ſi ſupponga con principio di moto, o ſenza, non ſi può concepire, che racchiuda originalmente in ſe il ſentimento, la percezione, la cognizione; perciocchè ſe ſi poteſſe concepirla in queſta maniera, allora la cognizione, il ſentimento, la percezione ſarebbon proprietà eternamente inſeparabili da lei, e da ciaſcuna delle ſue parti. Dunque il primo di tutti gli enti qual ch'egli ſia, l'Eſſere eterno, è una ſoſtanza penſante: dunque la materia non lo può eſſere.

Provata così l'eſiſtenza neceſſaria d'uno Spirito eterno, e' ſarà facile l'arrivare alla cognizione di Dio: ne ſeguirà, che tutti gli enti intelligenti che han cominciato ad eſiſtere, dipendon da lui, e che non hanno altre facoltà nè per conoſcere, nè per agire, ſe non quelle ch'egli loro ha compartite: ne ſeguirà ancora, che s'egli ha creato gli Enti intelligenti, egli ha dato pure l'eſſere alle parti meno conſiderabili di queſto univerſo, cioè ai corpi inanimati:

mati: Principj ſecondi, pei quali ſi ſtabilirà la ſua onniſcienza, la ſua onnipotenza, la ſua provvidenza, attributi, da cui per neceſſaria conſeguenza ſi dedurranno tutte le altre ſue perfezioni.

CAPO UNDECIMO.

Della cognizione, che noi abbiamo dell'eſiſtenza delle altre coſe.

NOI ſiamo convinti della noſtra eſiſtenza per cognizione immediata di quella di Dio per dimoſtrazione; ma quella delle altre coſe non ſi conoſce da noi che per la ſenſazione. Perciocchè fuori della eſiſtenza di Dio, la quale ſi dimoſtra neceſſaria dalla noſtra eſiſtenza, non v'ha alcuna conſeguenza nè dall'eſiſtenza d'alcuna coſa particolare all'eſiſtenza d'un'altra, nè dalle noſtre idee all'eſiſtenza delle coſe che rappreſentano. Si può forſe moſtrare l'eſiſtenza d'un uomo dal ſuo ritratto; o la verità d'una ſtoria dalle ſtravaganze d'un ſogno?

Dalla ſola percezione attuale adunque delle idee che ci vengon di fuori, noi ſiamo aſſicurati dell'eſiſtenza delle coſe che le producono. Perciocchè quantunque ignoriamo la maniera, con cui queſte idee ſono in noi prodotte, ciò tuttavia non ſcema punto la certezza de' noſtri ſenſi, nè la realità delle idee che per loro riceviamo.

Convien però confeſſare, che queſta cognizione che ſi ha per la ſenſazione, non è così certa, come la cognizione immediata e di dimoſtrazione. Tuttavia ella merita il nome di cognizione, ſe i noſtri organi, che io ſuppongo che non ſiano guaſti, ce ne informano con una percezione naturale e regolare. Ma oltre al teſtimonio de' ſenſi, che ci aſſicurano nella

più efficace maniera della fedeltà e sincerità delle lor relazioni, noi abbiamo altre pruove, che concorrono a render certo quant'essi ci riferiscono.

1. E' certo, che le idee sensibili sono in noi prodotte da cause esteriori che operano su i nostri sensi: questo è così vero, che quelli i quali sono privi d'un senso, non possono più acquistare l'idee che vengono per questo senso, niun altro mezzo può più in essi introdurle, e loro ne è chiuso affatto il passo.

2. Non si possono spesso schifare l'idee di certe cose. Io posso a mio piacere cogli occhi chiusi richiamare o nò nell'animo mio l'idea del Sole, che le sensazioni precedenti vi hanno lasciato; ma quando attualmente miro quest'astro, non posso fare, ch'ei non imprima necessariamente in me l'idea di se medesimo. Dunque v'ha una differenza totale fra le idee, che la memoria conserva e di cui posso disporre a mio grado, e quelle che per l'azioni degli obbietti esteriori si aprono un'entrata in me senza di me medesimo.

3. Aggiugniamo, che molte sensazioni sono accompagnate dal dolore, benchè la loro memoria non ne tormenti poi più alcuno. Una sensazione dolorosa di scottatura richiamata alla memoria non tormenta più. Or se le sensazioni di bruciare, senza esser prodotte da alcuna causa reale, non fossero che fantasmi dell' immaginazione, che venissero a turbare l' anima e a prendersi giuoco di lei, elle o non incomoderebbono mai, o incomoderebbono costantemente e nel medesimo grado, tutte le volte che vi si pensa.

4. In molte occasioni ciò che depone un senso, è giustificato e pienamente confermato dagli altri sensi. Colui che sospetta che la sua

vista

vista l'inganni, quand'ella gli mostra il fuoco, schiarirà i suoi dubbj, ove gli si faccia assai d'appresso, e che dalla vista s'appelli al sentimento del tatto. Lezion certa, che lo convincerà, che il fuoco non è una pura idea, un puro fantasma.

Se dopo quello che ho detto, si truova ancora qualche Scettico, che voglia diffidare ad ogni modo della testimonianza de'sensi, e chiamare in dubbio l'esistenza di tutte le cose, e immaginarsi che non se ne possa conoscere alcuna, e che tutto sia delirio e sogno: ei si figuri di sognare, che un uomo desto gli risponda, che la certezza che noi abbiamo pei sensi, è tanta, quanto la nostra natura lo può permettere, e la nostra condizione il richiede; che i nostri organi non sono proporzionati nè alla vasta estensione di tutti gli enti, nè ad una comprensione di tutte le cose che sia chiara e fuor d'ogni dubbio; che adattati a' nostri bisogni di quaggiù ci servono con fedeltà, segnandoci sinceramente quello ci è vantaggioso o nocevole alla vita. Che se il nostro Sognatore si ostina, e'provvi il calor della fiamma, e avverrà forse che il calore lo desti: e se dubiterà che la fiamma esista fuor di sè, egli la schiferà, e ciò basta. Perciocchè niuno può aver regole più certe delle sue azioni, di quello che siano le sue azioni medesime. Dunque la cognizione che si cava da'sensi, è così certa, quanto si può bramare; e così certa, quanto il piacere e il dolore, vale a dire quanto la nostra felicità e la nostra miseria, di cui la cognizione, e l'esistenza tanto ci debbono interessare.

Noi siamo adunque sicuri, che quando i nostri sensi introducono qualche idea nell'animo nostro, ci ha qualche cosa che esiste fuori di

noi. Ma non poſſiamo avere una tale certezza, ſe non in quanto i noſtri ſenſi ſono attualmente mossi da qualche oggetto. Perciocchè dall'aver io veduto un Uomo nell'istante or ora trascorso, non segue, ch'egli esista anche in questo momento preciso. Segue soltanto, che le cose, le quali hanno altra volta operato su i noſtri ſenſi, hanno altra volta esistito: e noi siamo certi di quell'esistenza passata, per quanto tempo ne abbiamo una sicura memoria.

Passo ora all'esistenza degli Spiriti. La rivelazione ci assicura della loro esistenza, e la ragione non la decide nè impossibile nè inverisimile. Cominciando da noi, e discendendo per gradi insensibili dagli animali detti *Uomini* a traverso di tutti gli animali detti *bestie*, e dai più imperfetti fra di loro scorrendo per tutti i vegetabili, e da essi ai corpi meno organizzati passando infino ai più abbietti, troveremo da per tutto una gradazione impercettibile. Or quando io penso all'infinita potenza dell'Autore di tutte le cose, sembrami, che sia conveniente per la maestosa armonia dell'universo, e degno della bontà del suo Architetto, che siccome non ha lasciato alcun vuoto nel mondo corporeo, così abbia creato degli enti, che s'alzino per gradi sensibili da noi fin verso alle sue infinite perfezioni. In questo supposto siccome v'ha infinitamente maggior elevazione da noi fino a Dio, che discesa da noi fino al più basso stato degli enti, ne seguirebbe, che vi fossero più specie di creature sopra di noi che sotto di noi. I noſtri ſenſi però in questa parte ci sono inutili, e l'idea che noi ne abbiamo, per se sola senza la rivelazione non proverebbe che essi esistano, come le idee delle Fate e de' Centauri non dimostrano l'esistenza degli enti che rappresentano.

Da

Da quel che ho detto in questo capitolo e ne' precedenti, egli è chiaro esserci due sorti di proposizioni: le une riguardano l'esistenza delle cose, che corrispondono alle nostre idee. Così s' io ho l'idea d'un elefante, d'una fenice, del moto ec., la prima ricerca che si presenta, naturalmente è, se queste cose esistano. La cognizione che in queste abbiamo, non può aver per obbietto che cose particolari, e pei sensi soltanto noi possiamo acquistarla. Le altre esprimono le relazioni delle nostre idee astratte, e la dipendenza che hanno le une dalle altre. Queste proposizioni possono essere universali e certe. Avendo io per esempio l'idee di Dio, di me medesimo, di timore, ed ubbidienza, io non posso tenermi di acconsentire a questa proposizione: *io devo temer Dio e ubbidirlo*: e so, che tutti gli uomini, che ho racchiuso per astrazione in quella specie d'enti di cui io sono un soggetto particolare, vi acconsentiranno come io, tostochè vi rifletteranno.

Nelle proposizioni della prima specie la mia cognizione nasce dalle idee, che hanno in me destato gli obbietti esterni. In quelle della seconda specie ella nasce dalla operazione ch'io fo sulle mie idee interiori. Alcune di queste ultime son chiamate *Verità eterne*. Non che elle siano tutte, nè in parte alcuna impresse nell'animo, o vi siano state formate in proposizioni avanti di aver noi acquistate l'idee che le compongono, e avanti di aver appreso le relazioni di queste idee; ma perchè è impossibile, che un uomo fornito delle facoltà e delle idee che noi abbiamo, non conosca invincibilmente la verità di queste proposizioni, qualor rifletta sulle proprie idee. Perciocchè supposto che i nomi significhin sempre le medesime idee, e che le idee abbian costantemente la medesima

relazioni fra loro, egli è chiaro, che le propoſizioni formate ſopra verità aſtratte, ſe ſono vere una volta, devon eſſere di neceſſità eternamente vere.

CAPO DUODECIMO.

Dei mezzi d'accreſcere le noſtre cognizioni.

GLI Scolaſtici avendo avventuroſamente trovato certe propoſizioni, che contenevano al loro avviſo i principj di tutte le noſtre cognizioni, han cominciato tutti i loro trattati dal porre una o due o più di queſte propoſizioni, ch'eſſi chiamavano aſſiomi; e ſovra d'eſſe, come ſu fondamenti ſolidi e inconcuſſi, innalzavano e fabbricavano tutto il loro ſiſtema.

Quello che ha contribuito a dar corſo a queſta pratica, è ſtato ſenza dubbio l'eſito maraviglioſo, ch'ella ſembra aver avuto nelle Matematiche, in quella ſcienza cioè a cui niun'altra ſi può comparare nella certezza e nella evidenza. Ma con un po' d'attenzione ſi conoſcerà di leggieri, che le Matematiche non debbono alla fecondità di queſti principj i loro gran progreſſi, e la cognizione reale che niuno loro contraſta. Elle ne ſono debitrici ſoltanto all'idee chiare e preciſe, che ſi hanno intorno ai loro ſoggetti, e alla facilità, con cui ſi ſcoprono immediatamente le loro più ſemplici relazioni di eguaglianza o d'ineguaglianza, e per eſſe le altre più compoſte. Un fanciullo non conoſcerà egli adunque, che tutto il ſuo corpo è più grande del ſuo dito mignolo, ſe non in virtù di queſto aſſioma: *Il tutto è più grande della ſua parte?* Io prego quì i miei Leggitori a rammentarſi di ciò che io ho detto circa la queſtione, ſe la maggior parte non co-

noſca-

noſcano più preſto e con più evidenza le coſe particolari, che le verità aſtratte e generali. Queſte verità aſtratte non ſono, che paragoni fra le proprie idee più generali, idee che l'animo non ha formato e appellato con un nome, ſe non per rappreſentarſi ſotto una ſola immagine un gran numero d'idee particolari, affine di ſollevar la memoria e abbreviare i ragionamenti. Lungi adunque che queſti aſſiomi ſiano i principj delle noſtre cognizioni, eſſi medeſimi devon anzi la loro origine all'idee ſemplici che li compongono.

Il gran ſegretto per accreſcere le noſtre cognizioni non è nemmeno il ricevere ciecamente certi principj, e rimettere così l'anima propria all'aſſoluta diſpoſizione degli altri. Queſto è piuttoſto un allontanarſi dalla verità, che appreſſarviſi. Perciocchè io non conoſco niun principio così ſtravagante in Filoſofia, che una vile, e ſtupida ſommiſſione non ſia pronta a ricevere per verità incontraſtabile. Ma acquiſtate idee così chiare e complete, quanto potete averle, applicate loro dei nomi d'una ſignificazione coſtante, confrontate in appreſſo queſte idee, paragonatene le relazioni, fiſſatele nella memoria: con queſta ſola regola voi avrete più cognizioni evidenti, che con tutti gli aſſiomi poſſibili, e col ſottomettervi all'altrui autorità.

Ognuno che ſi pone allo ſtudio, e vuol regolarſi ſaviamente, deve dirigere le ſue ricerche ſecondo la natura delle idee, a cui s'applica, e delle verità che ama ſcoprire. Si tratta egli di verità generali riguardanti le noſtre idee aſtratte, e che non hanno eſiſtenza che in noi medeſimi? L'unico mezzo d'accreſcerle ſi è applicarſi con buon metodo e con ſagacità a trovar le relazioni e le dipendenze, che queſte

s' avvicinaſſe o s' allontanaſſe ſoverchiamente, morrebbono tutti. Ma queſto non è ancor un far molto viaggio. Per conoſcere come gli animali e grandi e piccoli ſiano modificati, per conoſcere le qualità d'un elefante, d'una moſca ec. converrebbe alzarci non pure ſopra della noſtra terra, della noſtra atmosfera, e del noſtro Sole, ma ſorpaſſare tutte le Stelle viſibili. Se una delle ruote, una delle molle di queſta immenſa macchina dell'Univerſo veniſſe a ceſſare o a ſcioglierſi, tutto ciò che è ſopra la noſtra terra, la coſtituzione, le qualità, i moti e de' corpi che ſi vedono, e delle materie invisibili che li modificano, tutto ſarebbe alterato, cangiato, roveſciato. Lungi dall'eſſere noi ſtati ammeſſi ne' conſigli della Natura, non vediamo neppure le varie ſtrade che vi conducono, ſe non in una ſmiſurata lontananza.

Poichè dunque le noſtre facoltà non hanno la forza di ſcoprirci l'eſſenza de' corpi, ma ci ſcoprono abbaſtanza della natura di Dio e di noi medeſimi per iſtruirci de' noſtri doveri e de' noſtri maggiori intereſſi (confeſſiamolo noi, che vogliamo eſſere creature ragionevoli), non dovremmo applicare le noſtre facoltà che alle coſe, che loro ſono proporzionate. Dovremmo ſeguire le direzioni della Natura, e laſciarci condurre là, dove ſembra, ch' ella voglia guidarci. V'ha coſa più ragionevole, che il conchiudere, che la noſtra principale occupazione in queſto mondo dee conſiſtere nel ricercare le verità, lo ſcoprimento delle quali è proporzionato alle noſtre forze, e da cui dipende la noſtra ſorte per tutta l'eternità? Io inferiſco adunque, che gli uomini in quanto ſon uomini, debbono tutti fare della Morale la loro più ſeria occupazione; perciocchè tutti ſono intereſſati a cercare il loro bene, e tutti han fra le

mani i mezzi di trovarlo e d'arrivarvi. E in quanto sono individui particolari, debbono tutti applicarsi ciascuno secondo il suo talento, e le sue circostanze a diverse arti e diversi mestieri, per le comodità della vita e per la sua sussistenza.

Noi non abbiamo, che i due mezzi seguenti per estendere le nostre cognizioni; e quelle che s'acquistano nelle Matematiche, ne sono una pruova. Il primo è di formare, quanto si può, idee chiare e distinte: perciocchè le nostre cognizioni non potendosi estendere più in là delle nostre idee, è inutile il pretendere di conoscere con certezza cose, di cui non s'hanno, che idee imperfette, oscure, o confuse. Si può egli conoscer nulla assolutamente nè degli angoli, nè delle figure, se non se n'ha un'idea chiara? Chi si affannasse a far qualche dimostrazione sopra il rettangolo e su'l triangolo scaleno, avanti di aver idee distinte di queste figure, perderebbe il tempo e l'opera.

Il secondo è di trovar idee medie o misure per confrontare tra loro le idee, di cui non si possono scoprire immediatamente le relazioni. Per via di queste misure, che la Geometria e l'Algebra truovano con tanta facilità, i Matematici scuoprono così sicuramente e prontamente, come fanno l'eguaglianza, l'ineguaglianza, e le proporzioni dell'idee di quantità, e s'alzano per tal modo a verità, che sembrano essere superiori all'umano intendimento. Gli assiomi, que' pretesi principj delle nostre cognizioni tutte, non sono loro per quest'effetto di alcun uso. Perciocchè sappia pure un uomo di gran talento e di somma applicazione tutti gli assiomi delle Matematiche; vi rifletta pure con un'immobile fermezza di spirito; egli tuminerà eternamente senza potere col loro soccorso scoprir nemmeno una verità così semplice, co-

me è queſta, *che il quadrato della ipotenuſa è eguale ai quadrati degli altri due lati.*

CAPO DECIMOTERZO.

Altre Conſiderazioni ſulle noſtre cognizioni.

FRA la viſta, e la cognizione vi ſono molte relazioni, di cui la più conſiderabile ſi è, che queſte facoltà non ſono nè affatto volontarie, nè affatto neceſſarie. Perciocchè nell' iſteſſo modo, che chi apre gli occhj in pieno meriggio, vede e diſcerne neceſſariamente gli obbietti: così i ſenſi imprimono idee neceſſarie, la memoria le conſerva, e la facoltà di diſcernerle ne moſtra neceſſariamente la differenza. Nell' iſteſſo modo ancora, che non è in mio potere di veder bianco, ciò che veggo nero; ma poſſo però torcere gli occhj da un obbietto ad un altro, e conſiderarli con un ſguardo più o men fiſſo: così poſſo ſimilmente dirigere la mia attenzione verſo un obbietto piuttoſto che verſo un altro, ivi fermarla, allontanarnela; ma dacchè ne ho la cognizione, non poſſo più variare, ſono sforzato di conoſcere ſecondo le mie idee. Io ho confrontato per eſempio i numeri due e tre, gli ho trovati eguali a cinque: non poſſo non ſapere, che due e tre ſono eguali a cinque. Ho l'idea d' un eſſere intelligente, debole, pieno d'infermità, che dipende da un altro Eſſere, il quale gli ha dato l'eſiſtenza; l'idea che ho di queſt'eſſere ſuo Creatore, è l' idea d' un Eſſere eterno, d'un Eſſere onnipotente, infinitamente buono, e perfettamente ſavio; con tali idee io non poſſo più negare il mio conſenſo a queſta verità: *L' uomo deve onorar Dio, ſervirlo, ubbidirlo*; ſiccome non poſſo laſciare d' eſſer ſicuro, che il Sole riſplende, quan-

quando io veggo risplendere. Ma per certe che sieno queste verità, e per grande che ne sia l'evidenza, s'ignoreranno eternamente, se non vi si penserà mai.

CAPO DECIMOQUARTO.

Del Giudizio.

IL nostro Creatore non ci ha forniti di varie facoltà semplicemente per ispeculare, ma affinchè ce ne serviſſimo nella condotta della vita. Or siccome Iddio ci ha posto in chiaro lume un certo numero di verità speculative senza dubbio per darci un saggio anticipato di ciò che possono comprendere le creature puramente spirituali, e animarci a ricercare quel beato soggiorno, ove si godono perfette cognizioni: così non ci ha sovente accordato per la condotta della vita, che probabilità e che lumi oscuri e confusi, ma conformi tuttavia al nostro stato di quaggiù, che è di pruova, e di pellegrinaggio. In qual misero stato l'uomo non si vedrebbe condotto, se si riducesse a non regolarsi, se non dietro ad una cognizione evidente? Abbandonandosi ad una disperata non curanza, perirebbe in poco tempo in una deplorabile miseria. Tale sarebbe certamente la sorte d'un uomo, che s'ostinasse a non mangiare, se non dopo pruove certe che una tal vivanda lo debba nutrire, o a non intraprendere niuna azione, se non dopo esser sicuro dell'esito.

La facoltà, che Dio ha accordato all'uomo per illuminarlo in mancanza di certa e immediata cognizione, è quella di giudicare, che certe idee abbiano tra se certe relazioni o contrarietà senza però saperlo sicuramente. L'anima ricorre a questa maniera di conoscere

quale

qualche fiata per neceſſità, quando non può avere cognizione certa: ma ſpeſſo anche ſenza neceſſità; per negligenza, per mancanza di abilità, per precipitazione.

L'atto della facoltà, di cui parlo, ſi chiama ordinariamente *ſentimento* o *giudizio*, quando l'animo opera ſulle idee, che ha egli medeſimo delle coſe; e *conſentimento*, o *diſſentimento*, quando lavora ſu ciò, che altri gli hanno affermato o negato. Coll'ajuto dunque di due facoltà ſi ſcopre la verità, o la falſità delle coſe. 1. per la *cognizione*, che conſiſte nell'apprendere con ſicurezza la convenienza, o diſconvenienza di alcune idee: 2. pel *giudizio*, (1) che conſiſte nel ſupporre, ma ſenza una conoſcenza immediata, tali convenienze, o diſconvenienze fra le idee. I giudizj ſon retti, quando ſi uniſcono o ſi ſeparano le idee ſecondo la realità delle coſe.

CA-

(1) *Nell'Analiſi dell'Umano Intelletto abbiam definito il* giudizio *quell'atto, con cui l'Intelletto afferma o nega fra ſe l'eſiſtenza di una determinata relazione fra due coſe determinate. Queſta infatti è la nozione, che più comunemente ſi applica alla parola* giudizio. *Ciò che l'Aut. qui chiama con un tal nome, potrebbe forſe con maggiore proprietà appellarſi* preſunzione, *in quanto a ciò che evidentemente non ſi può conoſcere, ſi ſupplisce col preſumere che ſia nel tale e tal modo.*

CAPO DECIMOQUINTO.

Della Probabilità.

LA probabilità consiste nell'apprendere la convenienza, o disconvenienza fra due idee per via d'idee medie, la cui concatenazione o non è certa ed immutabile, o almeno non è appresa siccome tale, ma che basta tuttavia, perchè l'animo si muova a giudicare, che sia vera o falsa una proposizione, piuttosto che la contraria.

Ma siccome v'han molti gradi da ciò che più s'accosta alla certezza e alla dimostrazione, a ciò che è inverisimile affatto, o che s'appressa ai confini dell'impossibile: così molti gradi v'han pure nell'assenso che noi vi prestiamo da una piena sicurezza fino alla congettura, al dubbio, e alla disperazione di conoscere.

Ogni proposizione è probabile, quando coll'ajuto di qualche raziocinio, e di qualche pruova si può far passare per vera. Si chiama l'azione dell'anima, per cui si riceve, come vera, una proposizione di questa natura, o *credenza*, o *assenso*, o *opinione*. Quindi la probabilità essendo destinata a supplire alla mancanza delle cognizioni certe, non può avere alcun obbietto, fuorchè le materie incapaci di certezza, ma che però qualche motivo ci solleciti a ricevere, come vere. Io credo, che tutti i fondamenti di probabilità si possano riferire a questi due.

Il primo è la convenienza d'una cosa colle nostre cognizioni, le nostre esperienze, le nostre osservazioni. Il secondo è il testimonio degli altri uomini, quando è appoggiato sopra ciò.

ciò che essi conoscono, e sopra ciò che hanno provato. Circa la testimonianza degli altri si dee pesare 1. il numero de' testimonj. 2. la loro integrità. 3. la loro cura nell'informarsi del fatto, di cui si tratta. 4. il loro disegno e le loro mire. 5. la maniera, con cui si portano in tutte le parti, e in tutte le circostanze del lor racconto. 6. finalmente i testimonj contrarj.

Avanti di dare, o negare l'assenso a qualche proposizione probabile, si dovrebbe. 1. raccogliere, quanto è possibile, tutte le pruove, che la stabiliscono, o la rovesciano. 2. pesare senza parzialità tutte queste pruove e i loro gradi di forza. 3. far ponderare il proprio consenso il preciso grado del ponderamento di questa pruove reciproche (1).

CAPO DECIMOSESTO.

Dei Gradi di assenso.

SIccome i fondamenti di probabilità stabiliti nel capo precedente sono i principj, in conseguenza dei quali noi consentiamo ad una opi-

(1) *Le lunghissime dispute, che si sono ugitate ne' tempi addietro sulla* probabilità, *credo, che sian venute in gran parte da un errore di etimologia. Si è derivato questo nome da* pruova, *e si è creduto perciò, che fosse probabile un' opinione, ogni qual volta fosse appoggiata a qualche pruova. Se invece si fosse osservato, che egli deriva da* approvazione, *si sarebbe veduto, che niuna opinione è probabile, cioè degna d' approvazione, se non quando le sue pruove superano le contrarie.*

opinione probabile: così debbono essi regolare e limitare i gradi del nostro assenso. Niun fondamento di probabilità deve far piegare lo spirito d'un uomo, che cerca la verità, più di quel che richiede la verisimiglianza, che vi scopre, o che almeno vi ha scoperto nel primo giudizio che ne ha formato, e nella prima ricerca, che ne ha fatto. Io dico nella prima ricerca che ne ha fatto, e nel primo giudizio che ne ha formato, perchè in molti incontri è difficile o impossibile anche a quelli che hanno più tenace memoria, il ritenere le pruove, che gli hanno ridotti dopo un maturo esame ad abbracciare tale o tal sentimento. Si può dunque accertarsi, che una cosa sia probabile, ogni qual volta la memoria assicuri, che si sia altre volte disaminata la materia con tutta la esattezza possibile, e riconosciuto, che il partito, che si abbraccia come probabile, sembrava allora realmente tale. Dopo queste precauzioni si può pel restante della vita riposare sul testimonio della memoria, e tener per fermo, che una tale opinione merita tale o tal grado di assenso. Se così non si facesse, o si cadrebbe inevitabilmente nello Scetticismo, o converrebbe mutare opinione ad ogni ragionamento, a cui per mancanza di memoria non si potesse rispondere sull'istante. Egli è vero, che spesso gli uomini si ostinano nell'errore per aderire troppo tenacemente ai loro passati giudizj; ma il male di questa ostinazione non istà nella memoria: stà nella precipitazione, colla quale si è giudicato la prima volta. Certamente non v'ha cosa più irragionevole di una tale ostinazione, e sopprattutto, quand'è appassionata: percioechè non v'ha forse niuno, che abbia il tempo, la pazienza, e i mezzi necessarj per combinare le pruove delle sue opinioni in modo,

ciò che essi conoscono, e sopra ciò ... acurezza
provato. Circa la testimonianza ... ne niuna
dee pesare 1. il numero de' test... essità della
ro integrità. 3. la loro cura ... a determi-
fatto, di cui si tratta. 4. il ... medesime più
ro mire. 5. la maniera ... a fondo: con-
tutte le parti, e in tut... enza poter assicu-
racconto. 6. finalmente ... are di più, che

Avanti di dare ... la condotta della
proposizione prob... guenza è necessario de-
gliere, quanto ... te, sono di tal natura,
la stabiliscono ... parte dipendono dalle decisioni
parzialità tr... sulle quali non si può avere cogni-
forza. 3. ...
preciso ... proposizioni, che alcuni fondamenti di
ve rec... ci sollecitano a ricevere, sono di
maniere: l'une riguardano l'esistenza par-
ticolare di qualche essere, o una quistione di
fatto: le altre riguardano le cose, che i nostri
sensi non possono scoprire. Le prime possono
esser provate colla testimonianza degli altri uo-
mini: le seconde no. Eccovi quello, che io
debbo dire rispetto alle prime.

1. Quando un fatto è riferito in una manie-
ra uniforme da tutti quelli che lo raccontano,
e che di più concorda colle nostre costanti os-
servazioni, e con quelle degli altri uomini,
allora riceviamolo con una sì ferma certezza,
come le verità dimostrate. Così su la relazio-
ni de' Francesi io non dubito, che sia gelato
in Francia l'inverno passato, più di quello che
dubiterei, che sette e quattro faccian undici.
Dunque il primo e il più alto grado di probabi-
lità è, quando un fatto è conforme alle nostre
osservazioni invariabili, e per quanto si può
saperlo, a quelle di tutti gli uomini in tutti i
tempi. Tali sono i fatti, che riguardano o le
costituzioni, o le proprietà dei corpi, o le

pro-

uzioni regolari di certi effetti per le loro naturali. Noi chiamiamo le pruove di tutti, argomenti presi dalla natura medesime cose. Circa a questo articolo la nostra riva fino ad un'*intera sicurezza*.

o grado di probabilità dopo quello mi viene attestata da' Testimonj cosa, la quale io trovo colla erienza, e trovano tutti gli altre soler appunto accadere comunemente, come essi la riferiscono. Così l'esperienza e la storia mi insegnano, che la più parte degli uomini preferiscono e han sempre preferito il loro interesse particolare a quello del pubblico; io credo pertanto probabile, che *Tiberio* sia caduto in questo vizio, come tacciato l'hanno tutti gli Storici della sua vita. In questo caso il nostro assenso arriva fino a un grado, che si può chiamare *persuasione*.

3. Non possiamo negare l'assenso a fatti grandi e pubblici unanimamente attestati da Persone d'una autorità non sospetta; quali sono i due seguenti; *vi ha in Italia una Città chiamata Roma, e in questa Città viveva circa a 1800. anni fu un Uomo chiamato Giulio Cesare* ec. Non si potrebbe dubitare di questi fatti, e d'altri simili niente più, che della esistenza e delle azioni delle persone che si veggono tutto giorno.

La probabilità stabilita sopra simili fondamenti è così chiara, e luminosa, che ci è tanto impossibile di credere o non credere, quanto ci è impossibile di conoscere o non conoscere ciò, che una dimostrazione manifesta ci fa vedere. Laonde la difficoltà di fidarci degli altri è, quando le loro testimonianze o si contraddicono per se medesime, ovvero son contraddette da testimonianze opposte, dalla esperienza, e dal corso ordinario della Natura. In

que-

do, che poſſa conchiudere con piena ſicurezza di conoſcerle tutte perfettamente, e che niuna più non gli reſti a ſapere. Le neceſſità della vita premono, incalzano, sforzano a determinarci ſenza indugio. Le azioni medeſime più deciſive non ci laſciano eſaminare a fondo: convien ſovente prender partito ſenza poter aſſicurarci dell'eſito. E ſi dee notare di più, che quelle azioni che riguardano la condotta della vita, e ſu cui per conſeguenza è neceſſario determinarci prontamente, ſono di tal natura, che per la più parte dipendono dalle deciſioni del giudizio, ſulle quali non ſi può avere cognizione certa.

Le propoſizioni, che alcuni fondamenti di probabilità ci ſollecitano a ricevere, ſono di due maniere: l'une riguardano l'eſiſtenza particolare di qualche eſſere, o una quiſtione di fatto: le altre riguardano le coſe, che i noſtri ſenſi non poſſono ſcoprire. Le prime poſſono eſſer provate colla teſtimonianza degli altri uomini: le ſeconde no. Eccovi quello, che io debbo dire riſpetto alle prime.

1. Quando un fatto è riferito in una maniera uniforme da tutti quelli che lo raccontano, e che di più concorda colle noſtre coſtanti oſſervazioni, e con quelle degli altri uomini, allora riceviamolo con una sì ferma certezza, come le verità dimoſtrate. Così ſu la relazioni de' Franceſi io non dubito, che ſia gelato in Francia l'inverno paſſato, più di quello che dubiterei, che ſette e quattro facciano undici. Dunque il primo e il più alto grado di probabilità è, quando un fatto è conforme alle noſtre oſſervazioni invariabili, e per quanto ſi può ſaperlo, a quelle di tutti gli uomini in tutti i tempi. Tali ſono i fatti, che riguardano o le coſtituzioni, o le proprietà dei corpi, o le

pro-

produzioni regolari di certi effetti per le loro cauſe naturali. Noi chiamiamo le pruove di ſimili fatti, argomenti preſi dalla natura medeſima delle coſe. Circa a queſto articolo la noſtra credenza arriva fino ad un'*intera ſicurezza*.

2. Il primo grado di probabilità dopo queſto, è quando mi viene atteſtata da' Teſtimonj integerrimi una coſa, la quale io trovo colla mia propria eſperienza, e trovano tutti gli altri ſimilmente ſoler appunto accadere comunemente, come eſſi la riferiſcono. Così l'eſperienza e la ſtoria mi inſegnano, che la più parte degli uomini preferiſcono e han ſempre preferito il loro intereſſe particolare a quello del pubblico; io credo pertanto probabile, che *Tiberio* ſia caduto in queſto vizio, come tacciato l'hanno tutti gli Storici della ſua vita. In queſto caſo il noſtro aſſenſo arriva fino a un grado, che ſi può chiamare *perſuaſione*.

3. Non poſſiamo negare l'aſſenſo a fatti grandi e pubblici unanimamente atteſtati da Perſone d'una autorità non ſoſpetta; quali ſono i due ſeguenti; *vi ha in Italia una Città chiamata Roma, e in queſta Città viveva circa a* 1800. *anni fu un Uomo chiamato Giulio Ceſare* ec. Non ſi potrebbe dubitare di queſti fatti, e d'altri ſimili niente più, che della eſiſtenza e delle azioni delle perſone che ſi veggono tutto giorno.

La probabilità ſtabilita ſopra ſimili fondamenti è così chiara, e luminoſa, che ci è tanto impoſſibile di credere o non credere, quanto ci è impoſſibile di conoſcere o non conoſcere ciò, che una dimoſtrazione manifeſta ci fa vedere. Laonde la difficoltà di fidarci degli altri è, quando le loro teſtimonianze o ſi contraddicono per ſe medeſime, ovvero ſon contraddette da teſtimonianze oppoſte, dalla ſperienza, e dal corſo ordinario della Natura. In

que-

questi casi si deve andare con riserbo, e regolare il proprio assenso su le maggiori o minori pruove. Ma siccome per giudicare della validità di queste pruove convien fare una grande attenzione, e un gran numero di riflessioni sopra le osservazioni contrarie, le circostanze, i disegni, le negligenze, il carattere medesimo di quelli, che riferiscono un fatto o differentemente o variabilmente: così tutto quello che si può dir di certo e di generale, si è, che le pruove di un fatto secondo che sembrano dopo un maturo esame stabilirlo più o meno, devon anche produrre nell'animo i diversi gradi di assenso, che noi chiamiamo o *credenza*, o *persuasione*, o *congettura*, o *dubbio*, o *incertezza*, o *diffidenza di conoscere*, o *falsità*.

Ci ha su questa materia una regola di notare, ed è, che una testimonianza si va indebolendo a misura che s'allontana dalla sua sorgente, perciocchè le pruove di un fatto conosciuto per tradizione non possono che perder di forza in ciascun grado d'allontanamento. V'hanno di quelli però, che stabiliscono regole tutte opposte, e presso cui le opinioni acquistano nuove forze a misura che vanno invecchiando: Per queste proposizioni evidentemente false nella loro prima origine o almeno affatto dubbie, divengono poi verità autentiche. Per questo un fatto che i suoi primi auditori han riguardato come l'incertezza medesima, divien poi venerabile invecchiando, ed è citato come incontrastabile.

Un fatto avanzato da un solo testimonio deve sostenersi o distruggersi secondo la forza o la debolezza di questo solo testimonio. Che cento Autori diversi lo citino in appresso, tanto è lungi che gli dian forza, che anzi l'indeboliscono. Perciocchè chi non sa, che le possa-

passioni, l'inavvertenza, l'interesse medesimo, una falsa interpretazione del senso dell'Autore, e mille vaneggiamenti, da cui l'animo è spesso determinato, portano pur di spesso a citare falsamente i sentimenti degli altri (1)?

Vengo ora alla seconda specie di probabilità. Ho detto, che ella riguarda ciò che non cade sotto i sensi, e che non può essere asserito da testimonj. Tali sono 1. l'esistenza, la natura, e le operazion degli enti finiti, e immateriali, che son fuor di noi, come sono gli Spiriti, gli Angeli, i Demonj ec.

2. Tale è ancora l'esistenza di quegli enti materiali, che son nascosti a' nostri sensi o per la prodigiosa lor picciolezza o per la prodigiosa distanza, come le piante, e gli animali che possono esistere nei pianeti, e negli altri luoghi dell'Universo.

3. Tali sono pure le materie, con cui la natura produce la più parte delle sue opere. Gli effetti di queste operazioni son noti, ma le loro cause sono incognite. Gli animali sono generati, nutriti, si muovono. La calamita tira il ferro. Tutti i corpi producono degli effetti. Ditene le cause, la loro attività, i confini del loro potere: non potete darne, che congietture seguendo l'analogia. Questo infatti è tutto quello, che si può rispondere, e sopra cui sono unicamente fondati tutti i principj di Fisica. L'affritto violento di due corpi produce del

(1) *Quando però il testo originale del primo Autore sussista ancora, non sembra, che l'esser citato da altri gli abbia a tor punto del valor proprio. La sua autorità rimane sempre la stessa o la citin mille o nessuno.*

del calore, e ſpeſſo del fuoco: noi ci fondiamo adunque a credere, che il calore e il fuoco conſiſtano in una agitazione violenta delle parti impercettibili d' una materia ſottiliſſima e attiviſſima. Ma, come ho detto, queſta non è che conghiettura. Confeſſiamo tuttavia, che queſta ſpecie di probabilità, che è in fondo la miglior guida per fare eſperienze e per formare ipoteſi ragionevoli, non laſcia d' avere i ſuoi uſi e la ſua fecondità. Un ragionamento circoſpetto fondato ſull'analogia ſcopre ſpeſſo verità e conſeguenze utiliſſime, che ſenza di ciò reſterebbono eternamente fra le tenebre.

Quantunque l' eſperienza, e l' oſſervazione del corſo ordinario delle coſe molto influiſcano ſul noſtro aſſenſo, v'ha tuttavia un caſo, in cui anche lo ſtraordinario di alcuni fatti, quando però ſono riferiti da teſtimonj degni di fede, non deve farli rigettar come falſi. Tali ſono i miracoli, quando queſti avvenimenti ſopranaturali corriſpondono ai diſegni di Quello, che ha il potere di mutare il corſo della Natura. In queſto caſo quanto più noi li vediamo al di là del corſo ordinario delle coſe, e quanto più ſembran loro oppoſti, tanto più dobbiam crederli ove ſian bene avverati, e credere le verità che eſſi confermano.

Vi ſono propoſizioni, che fondate ſopra una ſola teſtimonianza godono il più alto grado di aſſenſo, benchè ciò che ſtabiliſcono, non convenga nè colla ſperienza, nè col corſo ordinario delle coſe. La ragione di queſta ſicurezza ſuperiore ad ogni dubbio, e di queſta evidenza che ſupera ogni contraſto, ſi è che una tale teſtimonianza viene da un Eſſere, che non ſi nè vuole ingannare, che è Dio medeſimo. Queſta teſtimonianza ſi chiama *Rivelazione*, e l' aſſenſo, che le ſi preſta, ſi chiama *Fede*. La

fede

fede ha tanta certezza, quanto la nostra cognizione. Perciocchè non possiamo dubitare, se una cosa rivelata da Dio sia vera, più di quello che possiam dubitare della nostra esistenza. Ma avanti d'ammettere un fatto come rivelazione divina, conviene ben assicurarci, che veramente sia tale, e se ne deve bene intendere il senso: altrimenti ci lascerem trasportare a tutte le stravaganze del fanatismo, e saremo assolutamente governati da principj d'errore e d'illusione. (2)

CAPO DECIMOSETTIMO.

Della Ragione.

MOlte cose si intendono pel termine di *ragione*: quando principj certi, ed evidenti: quando conseguenze giuste, e chiare dedotte da questi principj: quando la causa, e sopra tutto la causa finale: Io lascio tutti questi sensi. Intendo quì pel termine di ragione quella facoltà, per cui si suppone, che l'uomo sia distinto dai bruti, e per cui è evidente, ch'ei li sorpassa di gran lunga.

La ragione è d'un uso assoluto sia per estendere le nostre cognizioni nella dimostrazione, sia per regolare i gradi di verisimiglianza nell' opinione. Inoltre è necessaria, perchè ajuta tutte le nostre facoltà intellettuali; e parlando rettamente ne costituisce due, che sono la *sagacità*, e l'*induzione*. Colla prima di queste facoltà si trovano facilmente delle idee medie e del-

(2) *Ciò che ha prodotto l'impostura di Maometto, ne è un esempio troppo sensibile.*

delle pruove: e per la seconda si dispongono queste pruove di maniera che si possa, scoprendo tutte le parti d'una diduzione, e scoprendo ove queste parti s'uniscono, porre in luce la verità che è in quistione. L'inferire non è dunque che l'apprendere in ciascun grado d'una diduzione la concatenazione delle idee: e per questa apprensione scoprire, se queste idee hanno fra loro o una convenienza, o una opposizione necessaria. Quando si vede immediatamente, questa connessione, è *dimostrazione*; quando è solamente probabile, è *opinione*. Ma o si conosca per dimostrazione o per opinione, la facoltà che truova, o che usa saviamente le pruove necessarie per iscoprire o la certezza o la maggior verisimiglianza, si chiama *ragione*.

La ragione esercita adunque i quattro atti seguenti: 1. Scoprir delle pruove o delle idee medie. 2. Por queste pruove in tal luce, che si possa vedere senza fatica la convenienza o l'opposizione delle due idee, che fra lor si confrontano. 3. Apprendere le convenienze o le opposizioni reali o probabili di queste due idee confrontate. 4. Cavare dal tutto una giusta conclusione. La ragione perciò ha poco per oggetto le cognizioni immediata e sensitiva, ma quasi unicamente le cognizioni di dimostrazione o di opinione.

Circa alla ragione io bramerei che si fosse esaminato a fondo, se il sillogismo sia, come si crede comunemente, il gran mezzo di perfezionarla. Io ne dubito, ed ecco il perchè.

1. Il sillogismo non ajuta la ragione, che in uno de'quattro atti, in cui ho detto che ella consiste, vale a dire nel secondo, che è di mostrar le relazioni che passano fra le idee d'una proposizione, ma anche in questa parte l'uso n'è assai limitato. Egli non può mostrar,

che

che una sola relazione in una proposizione, la qual relazione si scoprirebbe con egual facilità, e spesso anche meglio senza il suo soccorso. Quanti incapaci di formar un sillogismo, non ragionano tuttavia giustissimamente, e con somma chiarezza? Io dubito anche, che quelli, che ne san l'arte, se ne servano per ragionare dentro di se medesimi. Poichè questo metodo è troppo lento, e la mente corre assai più veloce.

2. I sillogismi sono suscettibili del falso egualmente, che le maniere di ragionare più semplici. Almeno l'esperienza insegna, che questi metodi artificiali sono più proprj a sorprendere l'animo e ad imbrogliarlo, che ad istruirlo e a rischiararlo. Se il sillogismo adunque avvolge spesso ragionamenti falsi, capricciosi, equivoci, egli è chiaro, che conviene per isfuggire questi difetti usar qualche altro mezzo fuori del sillogismo.

Ma voi mi direte, che queste forme d'argomentare portano con sè la chiarezza e la convinzione. Servitevene dunque: ma non date loro più peso che non meritano, non dite più, che senza di loro gli uomini non farebbono che pochissimo, o niun uso della ragione. Tutti gli occhj non hanno bisogno de' vostri occhiali per vedere. Il sillogismo è di un gran soccorso a voi, che ne sapete la scienza, per trovare o per isvelare il falso d'una proposizione nascosto sotto qualche luminosa figura, o coperto d'un falso splendore di pensieri o di parole. Ma non ci ha, che voi solo, che ne possa sviluppare il falso colla forma artificiale del sillogismo. Non resterà dunque per tutto il rimanente dell'uman genere altro mezzo per separare il falso dal vero? Io non parlo quì per abbassare *Aristotele*, cui considerato come uno de' più gran-

di uomini dell'Antichità, e che pochi han pareggiato in estensione e sublimità di ingegno, come si pruova anche da questo picciolo sistema del sillogismo, ch'egli ha sì felicemente inventato contro quelli, che non hanno vergogna di negare le verità più evidenti. Soſtengo però, che Iddio non è stato sì poco liberale cogli uomini, che gli abbia abbandonati come semplici creature di due piedi senza piume e con ugne larghe, finchè *Aristotele* non gli ha fatti animali ragionevoli col sillogismo.

Noi abbiamo in noi medesimi senza l'ajuto di tutte le imbarazzanti ripetizioni dell'arte dialettica la potenza di ragionare, e d'apprendere le relazioni delle nostre idee. E se si tratta di scoprire il debole d'un ragionamento, spogliatelo delle sue idee superflue, che mescolate e imbarazzate con quelle, da cui dipende la forza della conseguenza, sembrano mostrarne una dove non v'è: ponete indi queste idee nude, e separate l'una appresso l'altra; confrontatele in questa posizione; e senza la scienza dei modi, delle figure, delle premesse, delle conclusioni, ed altre nojose finezze del sillogismo, voi scoprirete il tutto appuntino circa le loro convenienze e disconvenienze.

Ma di qualunque ajuto possa essere il metodo sillogistico per arrivare alla dimostrazione, egli è di poco o nessun uso per far conoscere la superiorità delle pruove, ove si tratta di semplice verisimiglianza. Siccome non può abbracciare che una sola pruova verisimile per volta, in questa ei si trastulla, dietro a lei corre, l'incalza, la sforza, la stringe in una catena indissolubile di sillogismi, e fa così spesse fiate perder di mira la cosa che è in quistione.

Tutti gli ajuti adunque del sillogismo non sono che per vincere gli uomini de'loro errori

rori e de' loro inganni; perciocchè io nego, ch' egli ajuti nè punto, nè poco a trovar nuove pruove, o a far nuove scoperte; che è la funzione dell' animo più penosa insieme e più utile, e forse la sua più alta perfezione. Tutta l' arte del sillogismo consiste nel disporre le pruove che già si fanno. Prima si conosce una verità, poi si pruova sillogisticamente. Il sillogismo vien sempre dopo la cognizione: uso assai limitato. Fa d' uopo di altri mezzi, perchè le arti e le scienze si perfezionino.

La ragione con tutta la sua estensione e tutte le sue forze spesso non ci è di niun uso. 1. Ci è inutile, quando non abbiamo idee. 2. ella si perde da se stessa, quando s' ostina a penetrare idee confuse e imperfette: così si priva d' idee complete e circa l' infinità e circa la più picciola estensione della materia, ella si perderà sempre, qualor si occupi nella questione della divisibilità della materia in infinito. 3. ella si disvia e s' imbarazza in labirinti senza uscita, quando segue falsi principj; non vi sono allora che contraddizione, assurdità, difficoltà insuperabili. 4. Ella si truova spesso arrestata mancandole la terza idea per iscoprire la convenienza o l' opposizione certa o probabile dell' altre idee. 5. Finalmente ella è messa alle strette, e ridotta a non saper più nè dov' è, nè dove và, nè ciò che ricerca, dai termini vaghi, indeterminati, equivoci.

Comechè il dedurre una proposizione da un' altra sia l' occupazione più frequente della ragione, tuttavia il suo più importante impiego e la sua più nobile funzione è il trovar la convenienza o l' opposizione di due idee col mezzo di una terza; in quella maniera appunto che si truova con una misura l' eguaglianza della lunghezza di due cose, la quale non si po-

teva ſcoprire ad una ſemplice occhiata. Quattro ſpecie di pruove s'adoperano e per perſuadere il proprio intelletto, e principalmente per convincere altrui.

La prima è di citare l'opinione delle perſone, che pel loro ingegno, pel loro ſapere, per l'eminenza del loro grado, per la loro potenza, o per qualche altra prerogativa ſi ſono acquiſtato un gran nome, ed hanno ſtabilita la loro riputazione con una certa autorità. Io chiamo queſta ſpecie di argomento: argomento *ad verecundiam*.

La ſeconda è d'eſigere dall'avverſario, che ammetta la pruova da noi allegata, o ne porti egli una migliore. Queſto è quel ch'io chiamo argomento *ad ignorantiam*.

La terza è di ſtringere un uomo per via di conſeguenze, che derivano da' ſuoi medeſimi principj, o dalle ſue conceſſioni. Queſta ſpecie di argomento è conoſciuta ſotto il nome d'argomento *ad hominem*.

La quarta è di impiegar pruove tratte da alcuna delle ſorgenti o della cognizione, o della probabilità. Queſta io lo chiamo argomento *ad judicium*. E queſt'ultima maniera di ragionare è la ſola delle quattro, che porti con ſe una iſtruzione reale, e che poſſa far avanzare nella conoſcenza del vero. Poichè 1. Segue egli ad un argomento *ad verecundiam*, che uno ſoſtenga la verità, perchè mi cita una Perſona, a cui per qualche riguardo o di intereſſe o di riſpetto io non voglio contraddire? 2. Segue egli dall'argomento *ad ignorantiam*, che la mia ſentenza ſia vera, perchè il mio avverſario non ſa trovarne una più veriſimile? 3. Segue egli dall'argomento *ad hominem*, che ſia vera l'opinione d'un altro, perchè è falſa la mia? La confeſſione che io ſo della mia ignoranza

ranza o del mio inganno, può dispormi a ricevere la verità; ma non può darmene la cognizione. Dunque poichè la mia timidità, la mia ignoranza, i miei errori non possono guidarmi alla cognizione del vero, io non posso arrivare a questo vero, se non per via di pruove, di argomenti, e d'un lume, che nasca dalla natura medesima delle cose.

Da quel che ho detto, si possono fissare con aggiustatezza i limiti e delle cose che son conformi alla ragione, e di quelle che le sono superiori, e di quelle che le sono contrarie. Le cose conformi alla ragione sono le propositioni, delle quali si scopre o la verità o la verisimiglianza per l'idee, che si son ricevute o colla sensazione o colla riflessione. Quelle che sono superiori alla ragione, sono le propositioni, di cui non si può coi soli lumi naturali scoprire la verità o la verisimiglianza. Contrarie alla ragione sono le propositioni incompatibili colle nostre idee chiare e distinte. L'esistenza d'un Dio unico è conforme alla ragione; quella di molti Dei le è contraria; i misteri della Religione la superano.

CAPO DECIMOOTTAVO.

Dell' Errore.

LA mente è in errore, quando per qualche abbaglio consente a ciò che non è vero. Tutte le cagioni dell'errore si possono ridurre a queste quattro. 1. La mancanza di prove. 2. La mancanza di abilità nell'adoperarle. 3. La mancanza di volontà di farne uso. 4. La mancanza di regole sicure di probabilità.

PRIMA CAUSA DI ERRORE: *mancanza di pruove*. Io non dico di quelle che non si possono

avere ; ma di quelle che ſi potrebbono ſcoprire . La più parte degli uomini non hanno nè il tempo nè le occaſioni proprie di far delle oſſervazioni delle ſperienze per ſe medeſimi , o di ſtudiare quelle degli altri . Obbligati a paſſar la lor vita in cercare il modo di ſoſtentarſi , ſi truovan eſſi in una ignoranza invincibile di molte verità , e ſopra tutto delle pruove che ſtabiliſcono . Dio però ha accordato a tutti gli uomini le facoltà , e i mezzi d'illuminarſi , e d'inſtruirſi per ſe medeſimi , almeno circa la loro felicità . Non v'ha niuno sì occupato nella cura di provvedere alla ſua ſuſſiſtenza , a cui non rimanga tempo baſtante per penſare al ſuo ſpirito e per iſtruirſi di ciò che importa ; ma molti ſi applicano invece a bagattelle , o a coſe di piccoliſſima conſeguenza .

SECONDA CAUSA D'ERRORE : *mancanza di abilità nel ſervirſi delle pruove che ſi hanno* . Molti hanno l'ingegno sì corto , che ſono incapaci ſia di formar ragionamenti ſeguiti , ſia di conoſcere la ſuperiorità delle pruove di due differenti opinioni , e per conſeguenza di tener il partito più probabile . La differente capacità ed eſtenſione d'ingegno , che ſi vede fra gli uomini , mi fa penſare , che ſi poſſa dire , ſenza far ingiuſtizia all'uman genere , che per ciò che ſpetta alla forza della comprenſione e del ragionamento , vi ha più diſtanza da certe perſone ad altre , che non v'ha da certi uomini a certi animali . Io non eſamino la cagione di queſta diverſità ; quiſtione ſpeculativa , di cui l'eſame per altro ſarebbe d'un uſo importantiſſimo ; ma queſto non fa nulla al preſente mio diſegno .

TERZA CAUSA D'ERRORE : *mancanza di volontà di far uſo dei mezzi di avanzare le proprie cognizioni* . Molti traſcurano d'iſtruirſi , ben-

benchè abbiano abbastanza di beni, di tempo, di soccorsi, di talenti ancora per arrivare sicuramente alla cognizione di molte verità. Negli uni questo è effetto di troppo attacco ai piaceri, o di troppo servile applicazione agli affari. Negli altri è conseguenza d'una molle trascuratezza o d'avversione particolare ai libri e allo studio. Molti infine temono, che una ricerca troppo imparziale non si truovi contraria a quelle opinioni, che s'accordano coi loro pregiudizj, colle loro maniere di vivere, coi loro disegni, ec. Questi tali mi fan ricordare di quelli, che non vogliono esaminare i loro conti, affine di non vedere, che i loro affari sono in cattivo stato. Ma come mai tante di quelle persone, a cui le copiose ricchezze danno agio di coltivare il loro intelletto, possono compiacersi di questa molle e infingarda ignoranza? Bisogna ben far poco caso dell'animo per impiegar tutte le proprie rendite a pensare al corpo, senza impegnarne alcuna parte per acquistare i soccorsi e i mezzi onde procacciare delle cognizioni, e con esse ornare lo spirito.

Io non dirò qui, quanto questa condotta sia irragionevole per gente, cui il loro proprio interesse obbliga a pensar qualche volta ad una vita avvenire, cosa, che un uomo ragionevole non può dispensarsi di fare di tempo in tempo. Nemmeno mi fermerò a mostrare, quanto sia vergognoso a coloro, che professano di sprezzare ogni cognizione, il trovarsi ignoranti nelle cose, che loro importa moltissimo di conoscere. Ma una cosa, alla quale io bramerei, che ponessero mente coloro, che diconsi Gentiluomi e Nobili, si è, ch'eglino si veggono involare da uomini di più oscura condizione, ma più dotti di loro, il credito, gli onori, e la potenza, appanaggj pretesi dalla loro nascita e

dalla loro fortuna. Un cieco, ove non voglia cadere in qualche precipizio, si dee lasciar guidare da colui, che vede: or quegli il cui intelletto è cieco, è di tutti gli uomini il più schiavo, e dipendente.

Quarta Causa d'errore: *regole falsè di probabilità*. Elle si possono ridurre a quattro.

1. Si stabiliscono per principj proposizioni o dubbiose o falsè. Una proposizione considerata come assioma, ha tale influenza, che secondo le ordinariamente si giudica delle verità. Tutto ciò che non vi s'accorda, è considerato come impossibile. Il rispetto che se n'ha, giunge fino a far rigettare o la testimonianza degli altri, e quella ancora de' proprj sensi, quando alcuna cosa depongono, che col fissato principio non convenga. Non è più da stupirsi adunque dell'ostinazione di varie Sette in sostenere opinioni direttamente contrarie; e tutte egualmente assurde. Ella nasce dalla fissazione di voler tener fermo in tutto il principio ammesso una volta per infallibile. Piuttosto, che osar d'intraprendere nemmeno il più leggiero esame, si rinunzierà al testimonio degli occhj proprj e di tutti i sensi, si smentirà la propria esperienaa.

2. Si abbracciano da alcuni certe ipotesi troppo tenacemente, e si pretende di spiegar tutto per mezzo di esse. Questi differiscono da coloro, di cui abbiamo testè parlato, in quanto convengono almeno dei fatti, ma non vogliono poi convenire nè circa alle ragioni di questi fatti, nè circa alla maniera di spiegarli. Essi non diffidano apertamente, siccome i primi, della testimonianza de' proprj sensi, ascoltano con sofferenza le prove del fatto; ma a udirli poi non v'han pruove superiori alle loro, nè v'ha altra maniera di spiegare le cose, salvo quella ch'essi hanno adottata.

5. Altri si lasciano troppo trasportare dalle proprie passioni, e inclinazioni. Rappresentate ad un avaro la pazzia della sua passione; un altro intanto gli offra delle ricchezze sicure: non lo vedrete esitare un momento; egli segue a dirittura la sua inclinazione. Anima di fango somigliante a' terrapieni, egli resisterà alle più forti batterie. Faranno qualche volta impressione sopra di lui; ma la verità è sua nemica, non vi ubbidirà mai, non vi sarà mai sottomesso. Ma l'animo suo, dite voi, convinto finalmente o dal vero o dal verisimile, l'approverà, il seguirà. L'approverà, quando sarà convinto, il concedo; ma che ne possa mai esser convinto, ne dubito. Ha il potere di sospendere le sue ricerche, di limitarle, di arrestarle. I vostri motivi contro la sua passione saranno possenti, evidenti, invincibili; tutto va bene; ma egli non permetterà a se medesimo d'esaminarli per non rimanere convinto. E finchè vieterà a se medesimo, quest'esame maturo, e imparziale, sfuggirà dalle nostre ragioni più forti o per l'uno, o per l'altro di questi due scappatoi. 1. essendo i raziocinj espressi con parole, v'han pochi discorsi, in cui non si possa trovar a ridire o su qualche espressione che non sia per avventura esatta, o sul non esserci tutta la connessione richiesta fra ciascuna delle numerose conseguenze di che spesse volte è formato un ragionamento. E in fatti pochi discorsi ci hanno sì giusti e sì chiari e quanto alle espressioni e quanto ai raziocinj, che non possano somministrare ad un Sofista pretesti plausibili per isfuggire il rimprovero d'operare contro la sincerità e la ragione; 2. si può scampare alle ragioni più forti con dire, che non si fa tutto quello, che si può dire in prò del partito abbracciato: e allora benchè uno si vegga vinto,

non si crede tuttavia obbligato ad arrendersi. Ei replica sempre, che non sa tutte le forze di riserva, che altri userebbe. E questo rifugio contro la convinzione è sì esteso, che è malagevole di trovare un caso, in cui non possa mettersi in uso.

4. Si regola il proprio consenso sulle opinioni accettate dagli amici, da' vicini, da quelli della propria setta, e del proprio paese. Quanti vi sono, che non hanno altro fondamento delle loro opinioni, che il gran numero, l'erudizione, e la pretesa buona fede di quelli del lor partito? Come se fosse impossibile, che un uomo saggio ed onesto potesse essere ingannato, e la verità dovesse essere stabilita dai suffragj della moltitudine. Tutti gli uomini possono ingannarsi, e v'han molti disfatti, che trasportati da motivi di passioni o d'interesse sono caduti in errori grossissimi. Certa cosa si è almeno, che non vi ha opinione così assurda, che non si possa abbracciare quando si segua questo principio, poichè è impossibile il nominarne alcuna, che non abbia avuto i suoi partigiani.

Tuttavia malgrado lo strepito grande, che si fa delle opinioni erronee degli uomini, io mi credo obbligato a dire per render giustizia all' uman genere, che non ci ha un sì gran numero, come si pensa, di persone, che sieno nell' errore. Non che la più parte abbiano abbracciato la verità, ma perchè essi non hanno nè credenza, nè pensier positivo su le dottrine, che pretendono di credere. Chi volesse interrogare il maggior numero de' partigiani di una setta, troverebbe, che le materie, che sostengono con tanto ardore, non sono che opinioni, che essi han ricevuto da altri senza averne disaminato le pruove. Ma sono risoluti a tenersi fermi nel partito, in cui gli ha impegnati l'educazio-

cazione o l'intereſſe: ed ivi come ſoldati ſemplici ſenza conoſcenza di cauſa, fanno ſpiccare la loro ardenza, il loro coraggio ſecondo la direzione de' loro Capi.

CAPO DECIMONONO.

Diviſioni delle Scienze.

L'Uomo non può conoſcere, che queſte tre coſe. 1. La natura degli enti colle loro relazioni, e le loro maniere di operare. 2. Quello, che noi ſiamo tenuti di fare, come agenti ragionevoli e liberi, per ottenere qualche fine e ſpezialmente la felicità 3. I mezzi di acquiſtare la cognizione di queſte coſe, e di comunicarla agli altri. Si poſſono dunque ridurre tutte le noſtre cognizioni a queſte tre ſcienze generali.

La prima, che io chiamo *Fiſica*, o *Filoſofia Naturale* (prendendo queſti termini nel ſenſo più largo) ha per obbietto la coſtituzione, le proprietà, e le operazioni di tutte le coſe tanto materiali, quanto immateriali. Tutto ciò, che offre alla mente qualche ſoggetto di meditazione, a lei ſi ſpetta; Dio, gli Angioli, gli Spiriti finiti, i corpi, e le loro proprietà, come il numero, la figura ec. Queſta ſcienza tutta intera conſiſte nella ſemplice ſpeculazione.

La ſeconda, che io chiamo *Pratica*, inſegna, come ſi debba operare per ottenere quello che è più vantaggioſo. La parte più conſiderabile di queſta ſeconda ſcienza è la *Morale*, vale a dire l'arte di ſcoprire quelle regole di operare, l'oſſervanza di cui guida alla felicità, e i mezzi di praticarle. Il fine di queſta ſcienza non è la ſola ſpeculazione, ma dopo averci moſtrato il giuſto, ci porta a conformarvi le noſtre azioni.

La terza, ch'io chiamo *Logica*, conſiſte nel

conoscere e i segni delle cose, che sono le nostre *idee*, e i segni, con cui le nostre idee agli altri comunichiamo, che sono le *parole*. Le parole, e l'idee essendo i mezzi di tutte le nostre cognizioni, debbono formare una parte essenzialissima della scienza umana.

Eccovi, siccome parmi, la prima e più generale, e nel tempo medesimo più naturale divisione degli obbietti del nostro intendimento: perciocchè lo spirito umano non ne può avere alcun altro. Or siccome queste tre scienze, che consistono, come già ho detto, 1. nel ricercare la natura delle cose in quanto possono essere conosciute; 2. nel dirigere le azioni per giugnere alla felicità; 3. nel conoscere i segni delle cose, che sono le nostre idee, e i segni delle idee, che sono le parole, per arrivare alla cognizione, ed essere in istato di comunicarla agli altri; siccome queste tre scienze, io diceva, sono fra loro affatto diverse, così mi pare, che dividano il mondo intellettuale in tre grandi provincie affatto separate una dall'altra (1).

APPENDICE.

CRITICA DI LEIBNITZ AL SAGGIO DI LOCKE.

SISTEMA DI LEIBNITZ.

Confutazione del Medesimo.

Giunto alla fine di quest'opera io non debbo dissimulare la lunga critica, che ne ha fatto il celebre *Leibnitz*; e che leggesi fra le sue

(1) *Chi amasi di vedere un sistema più vasto, e più particolarizzato delle Umane Cognizioni, legga l'eccellente* Discorso preliminare *all'* Enciclopedia.

ſue Opere poſtume pubblicate nel 1765. In eſſa eſamina egli capo per capo il Saggio ſopra l'Umano intelletto, e uſando la forma del Dialogo fa eſporre ad uno di mano in mano la dottrina di *Locke*, ad un altro la propria. Le ſue obbiezioni però ſi aggirano quaſi unicamente ſovra quei punti, in cui la dottrina di *Locke* col ſiſtema Leibniziano è neceſſariamente incompatibile. „ Io mi applico ſoprattutto, dice egli in „ una ſua lettera, a ſoſtenere l'immaterialità „ dell'anima, che *Locke* laſcia dubbioſa. Giu„ ſtifico pure le idee innate, e moſtro, che „ l'anima ne cava la percezione da ſe medeſi„ ma e dal ſuo proprio fondo. Giuſtifico ſi„ milmente gli aſſiomi, di cui *Locke* diſprezza „ l'uſo. Moſtro eziandio contro al ſentimento „ di queſto Autore, che l'individualità dell' „ Uomo, la quale il fa continuare ad eſſer lo„ ſteſſo, conſiſte nella durata della ſoſtanza ſem„ plice, o immateriale che è in lui; che l'ani„ ma non è mai ſenza penſiero; che non c'è „ vuoto nè atomi; che la materia, oſſia ciò „ che è paſſivo, non può avere alcun penſie„ ro, ſe Dio non vi aggiunge una ſoſtanza pen„ ſante. V'ha un gran numero d'altri punti, „ ove noi differiamo, perchè io truovo, ch'egli „ indebolisce quella generoſa Filoſofia de' Pla„ tonici, che *Carteſio* ha rialzato in parte, „ e ſoſtituiſce in ſuo luogo de' ſentimenti che „ ci abbaſſano “. L'eſaminare l'obbiezioni di *Leibnitz* a parte a parte ſarebbe coſa infinita. Poichè però quaſi tutte dipendono dal ſuo particolare Siſtema, (e tranne l'immaterialità dell'anima, che ſi ſoſtiene per altri principj, come noi abbiamo veduto a ſuo luogo) tutte cadono cadendo queſto; io credo di potervi riſpondere baſtantemente col ſolo mettere in chiaro il ſuo Siſtema medeſimo, e moſtrarne l'inſuſſiſtenza.

L'Aba-

L'Abate di *Condillac*, che sì profondamente lo ha analizzato nel suo *Trattato de' Sistemi*, e sì chiaramente ne ha mostrato i difetti, mi farà guida in questa parte, e quel ch'io ne dirò, non sarà quasi un transunto di ciò che egli n'ha detto.

Sistema di *Leibnitz*.

Vi sono de' composti, dice *Leibnitz*, dunque vi sono degli esseri semplici. A questi egli dà il nome di *monadi*. Come semplici, esse non hanno nè estensione, nè figura; come tali, non occupan luogo; non possono per conseguenza nemmeno passare da un luogo all'altro, cioè moversi.

Non si danno due monadi perfettamente simili, poichè non occupando niun luogo non possono distinguersi nemmen da questo, e sarebber due supposizione; ma realmente una sola.

L'estensione, la figura, il luogo, e il moto come non convengono a niuna monade particolare, così nemmeno a' loro aggregati. Tutte queste cose non son che *fenomeno*, o *apparenze*, come i colori ed i suoni.

Intanto concepiamo l'*estensione*, in quanto le le nostre percezioni ci rappresentano delle cose come esistenti fuori di noi, e una fuori dell'altra. Se ci sono rappresentate come conservanti lo stesso ordine, abbiamo l'idea di *quiete*; se come in atto di variarlo, abbiamo l'idea di *moto*.

Dall'idea del moto vien quella dello *spazio*, poichè non possiam concepire un'estensione mobile e impenetrabile senza concepirne una ferma e penetrabile, dove quella si muove. Si domanda, se lo spazio sia *vuoto* o *pieno*. Egli non è propriamente nè vuoto nè pieno, perchè è una semplice apparenza. Si domanda pure, se vi sieno dei *corpi*. Non ve ne sono, se per corpo intendiamo una cosa realmente estesa; ve ne sono, se intendiamo una cosa estesa solo in apparenza.

Sic-

Siccome però non v'ha nulla senza una *ragione sufficiente*; così è necessario, che nelle cose medesime esista qualche cosa di analogo a queste apparenze. Allorchè dunque concepiamo una estensione continua, esistono pur realmente fra le monadi de' rapporti immediati analoghi in qualche modo a ciò, che le nostre percezioni ci rappresentano.

Ma, in quella guisa che non esistono due monadi perfettamente simili, così non esiston nemmeno due aggregati di monadi, che abbiano perfettamente gli stessi rapporti.

Per formarci la nozione di ciascuna monade, basta, che prendiam per modello quella che abbiamo dell'anima nostra, cioè di una sostanza semplice che ha delle percezioni. Il principio di queste percezioni non può venire estrinsecamente, poichè ogni monade essendo semplice è incapace di ricevere da cagioni estrinseche alcun cangiamento nella propria sostanza. Nascono adunque da una *forza* intrinseca, ossia da un continuo sforzo, da una tendenza continua che le monadi hanno ad agire, la quale non potendo essere da niuno impedita, fa, che agiscano infatti continuamente, e abbiano sempre nuovi cangiamenti, nuove percezioni.

Non potendo le monadi aver azione le une sull'altre, operano ciascheduna da se. Niente però impedisce, che le loro azioni separate non possano aver fra loro delle relazioni, e tender tutte ad un fine comune. Ecco ciò che costituisce *l'armonia dell'Universo*.

L'Autore di questa armonia è Dio solo, il quale però non ha già determinato egli medesimo i cambiamenti di ciascuna sostanza, perchè s'accordassero insieme, ma ha consultato ciò che ad ognuna dovea succedere in virtù della forza che le è propria, ed ha insieme

unito,

unito quelle, i cui cangiamenti doveano accordarsi.

In quella guisa che dall'aggregato di molte monadi nasce il fenomeno del *corpo*, così dall'aggregato delle loro forze nasce quello della *forza motrice*. Questa forza motrice costituisce la natura del corpo, ed è il principio di tutti i cangiamenti che in lui succedono. Ella si conserva sempre la stessa anche quando il corpo sembra essere in quiete, poichè le monadi che lo compongono, non possono mai perder punto della loro forza. La quantità di forza pertanto nell'Universo è costantemente la medesima.

Ma quantunque le forze di tutti i corpi tendano ad un medesimo fine, non tutte vi tendono egualmente, e sembrano farsi ostacolo l'una all'altra. Quindi nasce il fenomeno della forza d'*inerzia*, o di *resistenza*. Per rendere adunque completa la nozione del corpo, all'idee di estensione, di mobilità, e di impenetrabilità conviene aggiugnere quelle di forza motrice, e di forza d'inerzia.

Se si prescinde dalla forza motrice; si ha l'idea della *materia*; se si considera la sola unione delle forze motrici, si ha quella della *Natura Universale*, cioè del principio di tutti i fenomeni dell'Universo.

In quella maniera che realizzando il *pieno* di *Cartesio* non può moversi un corpo, senza che pur si muovano tutti gli altri; allo stesso modo benchè una monade sull'altra non operi, per l'*armonia prestabilita* però il cangiamento di ciascuna è sempre relativo a quello di tutte l'altre. Ogni cangiamento adunque, ossia ogni percezione di una monade, rappresenta i rapporti che ella ha coi cangiamenti di tutte le altre. E siccome nell'Universo tutto è unito, il passato col presente, il presente coll'avveni-

re,

re, così la medesima percezione rappresenta al tempo stesso e il passato e il presente e l'avvenire. Si avrebbe quindi un'idea perfetta dell'Universo, se lo stato attuale pur di una monade sola si potesse conoscere perfettamente.

Non ogni monade però rappresenta l'Universo allo stesso modo, ma ciascuna secondo i rapporti che ha coll'altre. Non è nemmeno un aggregato assai composto di monadi rappresentato immediatamente da una monade semplice, ma da un aggregato minore, questo da un altro e così via via finchè si giugne alla monade semplice. Questa gradazione è necessaria pel principio della ragione sufficiente; poichè altrimenti vi sarebbon de' *salti*, di cui non si potrebbe rendere niuna ragione. In ogni aggregato di monadi adunque, ossia in ogni corpo v'ha un'infinità di corpi sempre più piccioli, che decrescono per differenze infinitamente piccole fino a quello che ha il rapporto più immediato coll'esser semplice.

Una monade non può pertanto rappresentar l'universo, se non è unita ad un corpo infinitamente piccolo; e siccome è della natura di ciascuna monade il rappresentarlo sempre, così la natura di ciascuna monade richiede pure, che non possa mai essere separata dal suo corpo.

Si domanderà, come mai queste monadi possan avere delle percezioni senza averne coscienza? Ciò viene coll'esser tali percezioni affatto oscure. Quando noi udiamo a cagion d'esempio lo strepito del mare, udiamo anche quello di ciascun flutto: ma lo strepito totale è una percezione chiara, di cui perciò abbiam coscienza; quello di ciascun flutto è una percezione oscura, che si confonde nella totale, e perciò non ne abbiam coscienza. Tutte le nostre percezioni sono similmente composte di

mille

mille altre minori. E allorchè queſte ſon tutte oſcure, noi pure non abbiam coſcienza di neſſuna, come avviene nel *ſenno*.

Se nelle percezioni compoſte noi poteſſimo diſtinguere chiaramente tutte le ſemplici, da cui riſultano, avremmo coſcienza di tutte, e la noſtra cognizione ſarebbe vaſtiſſima. Ma ciò non conviene che a Dio ſolo: le noſtre percezioni non ci rappreſentan mai nulla che confuſamente, eſſendo impoſſibile che diſtinguiamo mai tutto ciò, che eſſe racchiudono.

Dallo ſtato però in cui tutte le percezioni ſono affatto oſcure fin a quello, in cui tutto è chiaro e diſtinto, ſi poſſono immaginare infiniti gradi, i quali compreadono tutti gli ſtati poſſibili delle monadi. Quelle in cui le percezioni ſono oſcure affatto, dall'Autore ſi chiamano *entelechie*; quelle ove cominciano ad aver qualche grado di chiarezza e ad eſſere accompagnate dalla coſcienza, ſon *anime*: ove ſi riſchiaran in modo da poter giugnere alla cognizione delle verità neceſſarie, ſon *anime ragionevoli*: quando finalmente elle diverranno ancor più chiare e più diſtinte, faranno paſſar l'anime ragionevoli ad uno ſtato ſuperiore a quel che godono preſentemente.

Corpo Organizzato è un aggregato di monadi, le cui parti hanno fra loro una tale armonia che le fa tutte concorrere ad un medeſimo fine, come ſe agiſſero dipendentemente le une dalle altre. Il corpo umano per eſempio è organizzato, perchè tutto vi è in una proporzione atta a trasmettere apparentemente all'anima delle percezioni quando oſcure e confuſe, e quando chiare e diſtinte fino ad un certo grado. Or ogni monade è unita ad un corpo, per cui ella ci rappreſenta l'univerſo; ogni monade ha adunque un corpo organizzato, cioè

un

un aggregato d'esseri semplici che a lei sono subordinati. La monade principale di ogni aggregato è chiamata dall'Autore *Entelechia dominante*.

Da ciò si conosce, che non v'ha nulla di morto alla Natura, tutto è animato; ed ogni porzione di materia è un mondo di creature, d'anime, d'entelechie, e d'animali di specie infinite. Tra tanti esseri viventi pochi son destinati a far figura su questo gran teatro; ma la scena dappertutto è la medesima, essi nascono, si moltiplicano, e periscono come noi.

Non v'ha però in niun luogo nè nascita, nè morte propriamente detta. Poichè ogni monade dee di sua natura rappresentar l'Universo, ogni monade è stata unita ad un corpo per non esserne mai separata. Il concepimento, la generazione, la distruzione non sono che metamorfosi o trasformazioni che fan passar gli animali da una specie all'altra, come il verme passa alla crisalide, e alla farfalla. Per conseguenza una macchina naturale non è mai distrutta, benchè per la perdita delle parti più grossolane riducasi ad una piccolezza che sfugge i sensi non meno di quella, ove l'animale trovavasi avanti ciò che noi chiamiamo sua nascita.

In queste trasformazioni tutto tende probabilmente alla perfezione non solo dell'universo in generale, ma anche di ciascuna creatura in particolare. Quindi i corpi non si sviluppano che per trasmettere alle entelechie dominanti delle percezioni sempre più chiare e distinte, e per farle passare da una classe ad un'altra superiore.

L'anime nostre non sono dunque create nel momento della concezione: sono state create tutte insieme col mondo, e son divenute ragionevoli, quando i loro corpi sono stati ba-

stan-

temente sviluppati per loro trasmettere delle percezioni con un certo grado di chiarezza. Alla morte ciascuna continua a restar unita al suo corpo primiero, e conservando la propria personalità passa ad uno stato più perfetto di quello che abbandona. Altre monadi, che ancor non sono fuorchè mere entelechie, proveranno esse pure a vicenda eguali trasformazioni (a), e queste metamorfosi continueranno per tutta l'eternità. Tale in breve è il Sistema di *Leibnicz*.

Confutazione di questo Sistema.

In un sistema v'han due inconvenienti a sfuggire, l'uno di supporre i fenomini che si prendono a spiegare, l'altro di rendere ragione con principj che non si concepiscano meglio de' fenomeni stessi. Nel primo cadevano i *Cartesiani*, quando dicevano, che il corpo è esteso, perchè è composto di sostanze estese. *Leibnitz* è caduto nel secondo col dire, che una sostanza è estesa, perchè è un aggregato di sostanze inestese. Perciocchè non intendendo che cosa sia una sostanza estesa, molto meno si può concepire ciò che ne è una semplice negazione. Vero è, che *Leibnitz* si sforza di darci delle sue monadi un' idea positiva, coll'attribuir loro delle qualità positive, cioè una forza, e delle percezioni rappresentative dell'Universo; ma queste qualità sono pure parole, che realmente non offrono niuna idea.

In-

(a) Gotilieb Hanschius *riferisce in un comento che ha fatto a' principj di* Leibnitz, *che questo Filosofo, mentre bevea il caffè, gli disse un giorno, che entro alla sua tazza v'avea forse una monade, che divenuta sarebbe col tempo un' anima ragionevole.*

Infatti per concepire la forza che ſuppone in ciaſcuna monade, ci fa egli entrare in noi medeſimi a conſiderare quella che conoſciamo nell' anima noſtra. Se queſta foſſe diviſa dal corpo, la coſa pur pure camminerebbe; ma eſſendo unita al corpo, ella dipende da lui in tante coſe, che la forza che avrebbe da ſe ſola e a cui dovrebbe eſſer ſimile la ſuppoſta forza delle monadi, non ſi può da noi concepire in neſſun modo. Ciò tanto è vero, che *Leibnitz* medeſimo moſtra di non avere di queſta forza niuna idea: perciocchè la chiama uno ſforzo continuo, ma che non trova giammai oſtacolo. Or dove non v'è oſtacolo, non v'è ſforzo.

Delle perfezioni Leibniziane maſſimamente nelle entelechie ſemplici non ſi ſa parimente che idea formare. Percepire continuamente ſenza mai accorgerſi di percepire, ſenza averne mai coſcienza, ſenza ſaperne mai nulla, ſenza aver mai tampoco neſſuna idea, è un enimma. L'eſempio dello ſtrepito del mare non giova punto. Se in eſſo non ſi diſtingue il rumore di ciaſcun flutto, ſi ſente però il riſultato di tutti. Ma quì ſi tratta di percepir ſempre, e non ſentire mai nulla.

Come poi concepire che queſte percezioni non mai accompagnate da niuna coſcienza, da niuna idea, al tempo ſteſſo ſiano tali di lor natura, che rappreſentino l'Univerſo? Le parole *ſpecchio, immagine* ec. di cui l'Autore ſi ſerve, applicate ad un eſſer ſemplice, e ad una percezione, non ſignifican nulla, e non ci danno per conſeguenza niuna idea.

Ma accordata anche alle monadi e alle loro percezioni queſta forza rappreſentativa inconcepibile, come mai può ciaſcuna rappreſentar l'Univerſo in maniera, che chi una ne conoſceſſe, doveſſe tutto conoſcere l'Univerſo? Per l' armonia

monia preſtabilita, dice *Leibnitz*, ogni monade ha relazione con tutte le altre. Sarebbe qui in primo luogo da domandare, come, e qual relazione un eſſer ſemplice aver poſſa con infiniti altri eſſeri ſemplici tutti iſolati, tutti indipendenti l'uno dall'altro. Ma laſciato queſto da parte, il lato di un triangolo ha anch'egli relazione cogli altri due, e coi tre angoli? S'avrà egli a dire per queſto, che baſti conoſcere un lato per ſaper la lunghezza degli altri due, e la miſura degli angoli?

Non è men difficile a comprendere, come ogni monade abbia un corpo, cioè un aggregato di altre monadi a ſe ſoggetto. Converrebbe, che ognuna foſſe nel tempo ſteſſo entelechia ſemplice riſpetto ad alcune, ed entelechia dominante riſpetto ad altre, cioè anima di alcune, e corpo di altre, che ogni corpo per conſeguenza foſſe pieno di tante anime, quante ſono le monadi che lo compongono; ma che in alcuni corpi, cioè ne' corpi animali, una ſola di queſte anime aveſſe e percezione e coſcienza, negli altri tutte quante le anime foſſer dotate bensì di percezione, ma prive di coſcienza. Quale confuſione di coſe?

Il paſſaggio delle monadi da ſemplici entelechie ad anime ragionevoli per mezzo dello ſviluppamento del loro corpo, nel tempo ſteſſo che queſto corpo non ha niuna azione ſopra di loro, è ſimilmente un miſterio impenetrabile.

Inſomma per volere ſpiegare ciò che a ſpiegare è impoſſibile, queſto celebre Filoſofo a diſpetto del ſuo vaſtiſſimo ingegno non ha fatto che avvolgerci in vie maggiori oſcurità; e tutto il ſuo ſiſtema ſi riduce finalmente a non dir nulla.

IL FINE.

IN-

INDICE

DEL SECONDO VOLUME.

LIBRO TERZO.

DEL LINGUAGGIO.

CAP. I. *Delle Parole, e del Linguaggio in generale.* Pag. 3
APPENDICE. Formazione e Analisi delle Lingue. 5
CAP. II. *Del Significato delle Parole.* 19
CAP. III. *Dei Termini generali.* 22
CAP. IV. *Dei Nomi delle Idee Semplici.* 27
CAP. V. *Dei nomi delle Nozioni, e di quelli delle Relazioni.* 31
CAP. VI. *Dei Nomi delle Sostanze.* 33
CAP. VII. *Delle Particelle.* 38
CAP. VIII. *Dei Termini astratti, e concreti.* 41
CAP. IX. *Dell'Imperfezione delle Parole.* 42
CAP. X. *Dell'Abuso delle Parole.* 46
CAP. XI. *Rimedj contro le imperfezioni, e gli abusi del parlare.* 52
APPENDICE I. Influenza delle Lingue sulle Umane Cognizioni. 55
APPENDICE II. Saggio sulla formazione di una Lingua Universale. 62

LIBRO QUARTO.

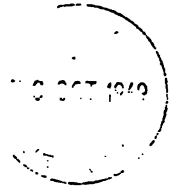
DELLA COGNIZIONE.

CAP. I. *Della Cognizione in generale.* 76
CAP. II. *Dei gradi della Cognizione.* 79
CAP. III. *Della eſtenſione delle noſtre Cognizioni.* 85
CAP. IV. *Della Realità delle noſtre Cognizioni.* 99
CAP. V. *Delle Verità in generale.* 103
CAP. VI. *Delle Propoſizioni univerſali, della lor verità, e della loro certezza.* 105
CAP. VII. *Delle Maſſime, o degli Aſſiomi.* 106
CAP. VIII. *Delle Propoſizioni frivole.* 113
CAP. IX. *Della Cognizione, che noi abbiamo della noſtra eſiſtenza.* 116
CAP. X. *Della Cognizione, che noi abbiamo dell' eſiſtenza di Dio.* 117
CAP. XI. *Della cognizione, che noi abbiamo dell' eſiſtenza delle altre coſe.* 121
CAP. XII. *Dei mezzi d'accreſcere le noſtre Cognizioni.* 126
CAP. XIII. *Altre Conſiderazioni ſulle noſtre Cognizioni.* 132
CAP. XIV. *Del Giudizio.* 133
CAP. XV. *Della Probabilità.* 135
CAP. XVI. *Dei Gradi di aſſenſo.* 136
CAP. XVII. *Della Ragione.* 143
CAP. XVIII. *Dell' Errore.* 149
CAP. XIX. *Diviſione delle Scienze.* 155
APPENDICE. Critica di *Leibnitz* al Saggio di *Locke*. Siſtema di *Leibnitz*. Confutazione del medeſimo. 156

GUIDA
DELL'
INTELLETTO
NELLA RICERCA
DELLA VERITA'
OPERA POSTUMA
DI GIO: LOCKE
Tradotta, e Commentata
DA FRANCESCO SOAVE C.R.S.
Prof. di Fil. Mor. nel R. Ginnasio di Brera.

QUARTA EDIZIONE VENETA.
TOMO TERZO.

VENEZIA, MDCCCI.
NELLA STAMPERIA BAGLIONI.
Con le debite Permissioni.



GUIDA
DELL' INTELLETTO
NELLA RICERCA.
DELLA VERITA'.

INTRODUZIONE.

L'Intelletto è l'ultimo Giudice, a cui l'Uomo ricorre per determinarsi. Perciocchè sebbene distinguansi varie facoltà dell'animo, e diasi il sovrano impero alla Volontà come ad Agente: è certo però, che l'Uomo il quale è il vero Agente, si determina a far questo o quello secondo una qualche cognizione, o vera o falsa ch'è già nell'intelletto. Non v'ha alcuno, che alcuna cosa intraprenda, senza aver qualche fine che di motivo gli serva; e qualunque facoltà egli impieghi, l'Intelletto col lume che ha ben o mal acquistato, gli serve sempre di guida, e questo lume o vero o falso è sempre quello, da cui tutte le sue potenze attive sono dirette. La volontà medesima comunque assoluta e indipendente ella sia, non manca mai d'ubbidir alle decisioni dell'Intelletto. Egli è perciò di grandissima importanza l'avere un'estrema cura di ben guidarlo nella ricerca della Verità, e ne' giudizj ch'ei forma.

ARTICOLO II.

Dei Talenti Naturali.

Ognun conosce, che v'ha differenza grandissima fra gli ingegni degli Uomini, e che alcuni sono naturalmente di tanto ad altri superiori, che non v'ha forza d'arte o d'industria, che questi possa render atti a far ciò che quelli fan senza pena e fatica. Truovasi un'ineguaglianza grandissima di talenti fra Persone, che hanno avuto la medesima educazione (1).

Le

(2) Elvezio *il quale ha preteso, che l'ineguaglianza de' talenti dipenda tutta dall' educazione medesima, è caduto nell' errore di chi ama portar le cose all' eccesso. Ogn' Uomo che non sia affatto mal organizzato, vuol egli sia egualmente capace di giugnere alle medesime cose. Ma poichè i gradi della buona o cattiva organizzazione sono diversi, ed egli medesimo ne ammette uno, in cui l'Uomo è necessariamente scemo, e inabile a qualunque cosa, è troppo manifesto, che quanto più uno sarà vicino a questo grado, tanto meno avrà d'attitudine all' acquisto delle cognizioni, e quanto più da questo allontanandosi si accosterà di grado opposto dell' ottima organizzazione, tanto più, sarà atto, eguali tutte le altre cose, ad avanzare gli inferiori nella carriera delle scienze. Fra gli sforzi però ch' egli ha fatti per provare il suo paradosso, non può negarsi, che molte cose non abbia detto, le quali mostrano che l' educazione (per cui intendo il concorso di tut-*

Le ſelve dell'America non meno, che le ſcuole d'Atene o le moderne Accademie, producon degli Uomini di diverſa capacità nello ſteſſo genere e nelle medeſime coſe (2). Avvegnachè però tutto queſto ſia vero, mi par nondimeno, che la più parte degli Uomini non arrivin tant' oltre quanto potrebbon, perchè traſcurano di coltivare il loro ingegno. Credeſi, che un picciol numero di regole della Logica baſtar debba per que' medeſimi, che aſpirano al più alto grado di perfezione, ma io truovo, che v' hanno nell' Intelletto parecchi difetti naturali, che ſi potrebbon correggere, e a' quali non ſi pon mente. Egli è facile a ſcorgere, che nell' eſercizio e nella coltura di queſta facoltà dell'

tutte le circoſtanze e fiſiche e morali, in cui un Uomo ſucceſſivamente ritruovaſi) *ha aſſai più d' influenza ſullo ſviluppamento dell' umano ingegno, che forſe dapprima non iſtimavaſi.*

(2) *Una diverſità grandiſſima vi ha pure generalmente fra gli Abitatori del Nuovo Continente, e quei dell' Antico. Gli Americani al tempo della ſcoperta ſi ſono trovati tutti così inferiori agli altri Uomini e per le forze del corpo, e per la capacità dello ſpirito, che l' umana ſpecie parea in lor degradata di molto. Queſta inferiorità in gran parte dura anche al preſente. Veggaſi intorno a ciò M.* Pavv *nelle* Ricercne Filoſofiche ſugli Americani, *il quale dalla natura del clima, del terreno, degli alimenti ec. fa procedere la debolezza della lor fiſica coſtituzione, e da queſta per la maſſima parte l' imperfezione del lor ſpirito.*

dell'animo gli Uomini molti errori commettono che li ritengono dall'avanzarsi, e inceppati li ſerbano per tutta la vita nell'ignoranza e nell'inganno. Io noterò alcuni di queſti difetti, e additerò nel progreſſo di queſto diſcorſo i rimedj, che ſembranmi più opportuni per evitarli.

ARTICOLO III.

Del Raziocinio.

OLtre alla mancanza d'idee fiſſe, e determinate, e a quella di eſercizio, e di ſagacità per trovarne di medie (1), e d'ordinarie, v'han tre difetti, in cui cadono gli Uomini riſpetto alla loro Ragione, e che a lei vietano di render loro il ſervizio che aver ne potrebbono, e a cui Dio l'ha deſtinata. Baſta riflettere alcun poco ſulle azioni e ſu i diſcorſi degli Uomini per conſcere, che i loro errori in queſta parte ſon frequentiſſimi e ſenſibiliſſimi. Io li diſtinguerò dunque in tre claſſi.

La Prima Classe è di quelli, che non ragionano quaſi mai, che non penſano, e non operano che ſull'eſempio degli altri, cioè de' lor Parenti, de' lor Amici, de' lor Vicini, o di tutt'altra Perſona, che piace loro di ſceglier per guida, affine di riſparmiarſi la briga di penſare ed eſaminare da ſe medeſimi.

La Seconda Classe racchiude coloro, che non ſeguono ſe non la lor paſſione ſenza aſcoltare.

(1) *V.* Saggio Filoſ. ſull' Umano Intelletto. Vol. III. p. 135.

sare nè la loro ragione, nè quella degli altri, risoluti di nulla ammettere fuorchè quello che lusinga il lor capriccio, che si accomoda al loro interesse, o favorisce il loro partito. Le Persone di questo carattere s'appagano quasi sempre di parole che non hanno annessa alcuna idea distinta, quantunque in altre cose, dove non son prevenuti, e dove la loro inclinazione non è interessata, non manchino d'abilità per ragionare dirittamente, e di pazienza per intendere l'altrui ragioni.

La Terza Classe è di quelli che sono pronti ad ascoltar di buon animo la ragione, ma che mancanti della necessaria forza d'ingegno, e d'un solido e pronto giudizio, non abbracciano tutto ciò che alla quistione si riferisce, e che può importare a deciderla. Tutti abbiamo la vista corta, e non veggiamo sovente che un lato solo d'una cosa, senza scoprire tutto il resto che v'appartiene. Non v'ha persona, che io sappia, la qual sia esente di questo difetto. Noi non veggiamo che in parte, non conosciamo che in parte; sicchè non è da maravigliarsi, se dalle nostre imperfette vedute caviam delle conseguenze non giuste. Questo insegnar potrebbe all'Uomo ancora più gonfio del proprio merito, che è per lui utilissimo il consultar gli altri, que' medesimi eziandio che men s'appressano al suo sapere e alla sua penetrazione (2). Giacchè un solo non vede tutto, e noi

(2) *Quante volte dalle Persone ancora più rozze, e più incolte non si odono delle riflessioni eccellenti?*

noi abbiamo diverſe idee della medeſima coſa ſecondo il diverſo punto di viſta pel quale la riguardiamo, e non è indegno di neſſun Uomo il provare, ſe un altro abbia per avventura alcuna nozione particolare che a lui ſia ſfuggita, e di cui egli ſteſſo avrebbe fatt'uſo, ſe gli foſſe caduta in penſiero. La ragione non inganna quaſi mai coloro, che a' lumi di lei ſinceramente ſi affidano; le conſeguenze, che ella trae da' principj che ammette, ordinariamente ſon giuſte; ma ciò che ne fa traviare il più ſovente, e direi quaſi la ſorgente unica de' noſtri errori, ſi è, che i principj ſteſſi, ſu i quali fabbrichiamo i noſtri ragionamenti, ſi truovano difettoſi, che qualche coſa vi ſi dimentica, la quale avrebbeſi a porre in conto per renderli giuſti ed eſatti.

Da ciò ſi ſcorge il motivo, onde parecchj ſebbene avvezzi ſieno a rifletter, ſebben ragionino dirittamente in molte coſe, ed amino realmente la verità, nondimeno sì poco oltre procedano ne' loro ſtudj. L'errore e la verità ſono tanto frammiſti nell'animo loro, che le loro deciſioni neceſſariamente eſſer debbono vacillanti e difettoſe. La cagione ſi è, che e' non converſano che con una ſpecie di Perſone, non leggono che una ſpecie di libri, e non vogliono ammettere che una ſpecie d'idee. Si ſcelgon eſſi per così dire un piccol regno nel Mondo intellettuale, e ſi luſingano di godervi eſſi ſoli la luce del Sole, mentre credono tutto il reſto di queſto ſpazio immenſo coperto di tenebre, a cui non oſano appreſſarſi. Paragonare ſi poſſono a' Commercianti che fan un traffico vantaggioſo in qualche piccolo ſeno, a cui limitano il lor commercio: han eſſi baſtante induſtria per trar buon partito dalle derrate di quel picciol angolo, ma non oſano affidarſi al

vaſto

vasto Oceano della Natura per iscoprir le ricchezze ch'ella ha sparso in altri luoghi, e che sono nè meno buone, nè meno solide, nè meno utili di quelle che toccare lor sono nel picciol distretto, di cui ammirano l'abbondanza, e ove credon racchiuso tutto ciò che v'ha di pregevole nell'Universo. Que' che restano così inchiodati nel ricinto del lor paese, che stender non vogliono il guardo oltre i confini che il caso, la fantasia, e la pigrizia hanno posto alle loro ricerche, e non degnansi d'informarsi delle nozioni, dei discorsi, e de' progressi del rimanente dell' Uman Genere, paragonare si possono meritamente agli Abitatori dell'Isole Mariane, i quali da un vastissimo tratto di mare separati dal Continente credevansi il solo popolo che fosse al Mondo. Quest' Isolani erano sì allo scuro di tutto ciò che riguarda i comodi della vita, che han ignorato pur l'uso del fuoco: anche gli Spagnuoli non giunsero a lor insegnarlo, non ha gran tempo, nel lor viaggio da *Acapulco* a *Manila*. Ma ciò che sembra più maraviglioso, si è, che in mezzo a' loro bisogni, e all'ignoranza di quasi tutte le cose, anche allorquando intesero dagli Spagnuoli che molt' altre Nazioni vi aveano, in cui fiorivano l'arti e le scienze, e dove tutti gli agj della vita abbondavano, si riguardavano tuttavia come il Popolo più felice, e più saggio dell'Universo.

Quelli adunque i quali aspirano a discoprire la verità in tutta la sua estensione, non limitino i loro sguardi a ciò che gli attornia sì da vicino, e non si diano a credere, ch'ella ritrovisi unicamente nelle Scienze che essi studiano, e ne' libri che essi leggono. Condannare l'altrui nozioni avanti d'averle esaminate non è un dimostrare ch'elle siano oscure, è un ac-

ciecarsi per non vederle. *Provate tutto, e ritenete ciò che è buono* egli è un precetto che viene dal Padre della luce, e della verità (3).

Non v'ha altro mezzo se godere si vuole di questo tesoro, che scavar ben addentro nelle viscere della terra, e smovere molto fango. La ghiaja ed i sassi accompagnano pur quasi sempre questa miniera: ma l'oro non lascia perciò d'essere oro; e chiunque si prende cura di ricercarlo, non può che arricchire. Non è pure a temere, che la mescolanza ci inganni: perciocchè tutti abbiamo una pietra di paragone, se vogliamo servircene per distinguere il vero oro dal falso, e la verità da ciò che n'ha solo il sembiante. Se perdiam l'uso di questa pietra di paragone, vo' dire della ragione, o se ella si guasta, ciò viene solo da' pregiudizj onde ci imbeviamo, dall' orgoglio, che ne accieca, e dagli stretti confini entro cui lo spirito chiudiamo. Non esercitando in tutta l'estensione delle cose intelligibili, la sua luce si affievolisce a poco a poco, e si spegne quasi del tutto.

Non s'ha che a volger l'occhio su i varj stati degli Uomini per vedere ch' io nulla avanzo che non sia vero. Il Contadino, che lavora a giornata, non ha d'ordinario che una picciola dose di cognizioni, perchè ristrette ha le sue idee nel picciol giro d'un' arida conversazione e d'un impiego basso ed abbietto. L'artigiano d'una Città Provinciale va un po' più in là: i Facchini, e i Ciabattini delle grandi Cit-

(3) Omnia autem probate, quod bonum est, tenete. 1. *Thess. cap.* 5, *v.* 21.

Città sopravvanzano e gli uni e gli altri. Un Gentiluomo di villa dopo aver abbandonato all'Università tutto il suo latino, e tutt'altra specie d'erudizione, ritirasi nel suo podere e s'associa co' suoi Vicini della medesima tempra, che non hanno altro gusto che della caccia e del vino. Passa tutto il tempo co' suoi Camerata, non usa che con lor soli, e non sa tollerare altra compagnia che ove si parli di buon vino, e di libertinaggio. Un Patriota, siccome questo formato a sì buona scuola, non può certamente che pronunziare sentenze ben gravi, allorchè assiso si truovi in sulla seranna de' Giudici; e dar pruove luminose della sua abilità nella Politica, quando il peso delle sue ghinee, e la forza del suo partito l'innalzino a gradi più rispettabili. Egli è certo, che un Novellista, quale frequenti i Caffè della Città, è un grand'Uomo di Stato a paragone di costui, e che di tanto l'avanza, quanto un Cortigiano sa meglio gli intrighi della Corte, che un oscuro Operajo.

Portiam lo sguardo più oltre, e là troveremo uno, che ardente di zelo nel suo Partito, e prevenuto dell'infallibilità che gli attribuisce, non vuol toccar pur un libro del Partito opposto, nè farsi a disputar con alcuno che metta in dubbio le cose, che come sacre ei riguarda: mentre quì un altro disamina le controversie con ispirito equo e spassionato, e truova, che non v'ha sistema, il qual non abbia i suoi difetti, osserva che tutte le divisioni, e tutti i sistemi nascon dagli Uomini, i quali sono soggetti ad ingannarsi, e a misura che approfonda le cose, discopre sempre, che a favore di qualche sentenza degli Avversarj v'ha più a dire che immaginato non avea dinanzi. Quale,

do-

domando io, di quelli due è meglio disposto a giudicar sanamente, e a far maggiori progressi nella ricerca della verità, che è lo scopo, il quale, se s'ha a credersi, tutti quanti ci proponiamo?

Se mi si chiede, chi possi far tutte queste cose? Io rispondo, che assai più il possono di quel che credesi: Ciascuno sa il suo dovere, e ciò che il mondo da lui attende secondo il carattere ch'egli assume; e troverà pure abbastanza di tempo e d'occasioni per munirsi di tutto ciò, che richiedesi, per corrispondere all'aspettazione che s'ha di lui, qualora per pusillanimità non rinunzj egli medesimo al soccorsi che ha fra le mani. Io non dico già, che per essere buon Geografo sia necessario, che uno scorra per tutti i monti, i fiumi, i promontorj, i seni, i porti ec. che son nel Globo Terracqueo, nè che visiti tutte le fabbriche, e misuri tutti i terreni, come s'avesse a comperarli. Ma ognuno mi accorderà, che un Uomo il qual viaggi sovente per un paese, e lo attraversi in tutti i sensi, il conoscerà meglio d'un altro, che simile ad un cavallo attaccato ad una mola faccia sempre lo stesso giro, o si chiuda negli angusti limiti d'una o due compagne che gli aggradino. Chiunque s'informerà de' migliori libri che truovansi in ciascuna scienza, e de' principali Autori di ogni Setta, troverà, che non è un'opera infinita l'instruirsi de' sentimenti dell'Uman Genere nelle materie più importanti. Eserciti la sua ragione liberamente, fin dove siffatti obbietti possan condurla, e la sua mente acquisterà nuove forze, la sua intelligenza diverrà più facile, e tutte le sue facoltà avvantaggeranno. La luce, che le parti ancor più rimote della verità si comunicano scambievolmente, l'ajuterà in manie-

maniera a giudicar delle cose solidamente, che o non caderà mai in inganno, o almeno darà testimonj d'uno Spirito netto, e d'un ampia cognizione. Io non so, che v'abbia altra via per rischiarar l'intelletto, e stenderlo in tutta la sua capacità, come nemmeno per distinguere i due caratteri più opposti che al mondo io conosca, vo' dire un Dialettico *ergoizzante*, e un Filosofo che dirittamente ragioni. Ma chiunque vuol sollevare in questo modo il suo spirito, e cercare per ogni parte la verità, dee curare di formarsi idee distinte di tutto ciò ch'egli abbraccia, e non mancar mai di giudicare spassionatamente delle cose che d'altri apprende, o le tragga dai loro scritti, e dai loro discorsi. Non dee mai il rispetto o il pregiudizio render belle o deformi l'altrui opinioni (4).

ARTICOLO IV.

Dell' esercizio della Mente, e delle abitudini.

NOI siamo nati con facoltà capaci a guidarci assai più lontano che non si crede, ma

(4) *In quest' Opera l' Autore insiste moltissimo e replicatamente in più luoghi sulla necessità di aver l' animo libero da ogni passione, e prevenzione, perocchè queste son d' ordinario quelle che più concorrono a render falsi i nostri giudizj. Negli eleganti* Dialoghi sulla pluralità de' Mondi la *Marchese crede veder nella Luna due Amanti, e il Parrocho due campanili. Quanti non veggono i campanili nella Luna!*

ma non v'ha che il loro eſercizio, che in qualſivoglia coſa ci poſſa far abili, ed appreſſarci alla perfezione.

Sarebbe difficile, che un Villano di trenta o quaranta anni poteſſe apprendere l'educazione e le leggiadre maniere d'un Cittadino, benchè aveſſe le membra al pari proporzionate, e al pari pieghevoli le giunture, e non gli cedeſſe punto quanto ai talenti naturali dell'animo. Le gambe di un Maeſtro di ballo e le dita d'un Suonatore formano, ſenza ch'eſſi vi penſino, o ſi piglino alcuna fatica, de' movimenti regolari e maravigliosi. Comandate loro di cangiare profeſſione, e che l'uno faccia quel che fa l'altro; proveranno invano di riuſcirvi. Fa d'uopo di tempo e di lunga pratica per giugnere a qualche grado di abilità in qualunque coſa. A qual ſorprendente e incredibile pieghevolezza e agilità non avvezzano il loro corpo i Ballerini di corda, e i Saltatori? Anche nell'Arti meccaniche v'han delle ſveltezze di mano non meno maravigliose di quegli ſforzi; ma io nomino a bello ſtudio quelli che il mondo ammira di più, e coſtano per vederli. Tutti que' moti ſtraordinarj che quaſi ſorpaſſano l'immaginazione degli Spettatori che nulla non ne intendono, altro non ſono però che l'effetto dell'abitudine e dell'induſtria di Perſone, il corpo di cui non ha pur niente di particolare, che lo diſtingua da quel della Plebe che ne è sbalordita.

Quel che avvien riſpetto al corpo, avvien anche riſpetto allo ſpirito, e ove le coſe ſi prendano ad eſaminare maturamente, ſi troverà, che la più parte di quelle grandi e mirabili qualità che riguardanſi come doni della natura, non ſon che il frutto dell' eſercizio, e non

non arrivano a un certo grado di perfezione, se non a forza di atti reiterati. V'han degli Uomini per esempio, che san motteggiare piacevolmente, ed altri che san contar delle novellette a proposito, e con leggiadra maniera. Credesi d'ordinario, che sia questo un puro effetto della natura, tanto più che sì fatte cose non si apprendono per via di regole, e quelli che in esse più valgono, non si applican mai a imparale siccome un'arte. Ma analizzando le cose si vedrà, che una facezia o una novelletta, che abbia incontrato dapprima l'approvazione di alcuni, si è quella, che ha destato il Parlatore a nuovamente tornarvi, e a volgere da questo lato i suoi pensieri e i suoi sforzi, infino a' tanto ch'egli v'ha poi acquistato una tale facilità, che s'attribuisce a senso naturale ciò che piuttosto attribuir si dovrebbe all'uso ed alla pratica. Non nego però, che la disposizione naturale non ne possa parecchie volte esser la prima cagione; ma senza l'esercizio ella non porta mai un Uomo assai innanzi, e non v'ha che la pratica sola, la quale guidi così le facoltà dell'animo, come quelle del corpo alla loro perfezione. Più d'una vena poetica riman sepolta sotto d'un vile mestiere, e per mancanza di coltura non crea nulla. Noi vediamo, che la maniera di parlare e di ragionare è diversissima alla Corte, e all'Università, benchè si favelli di uno stesso soggetto. Se dalla Sala di *VVestminster* si passa alla *Borsa* (1), vi si truova un tutt'altro Linguaggio, e un genio

(1) *La Sala di* VVestminster *è quella del Parlamento, la* Borsa *è la Piazza de' Negozianti.*

[illegible] diverso, sebben coloro cui la sorte [illegible] il commercio, non sian già nati con [illegible] diverse di quelli, che hanno avuto [illegible] nell'Università, o ne' Collegj Le-

[illegible] ho detto finora, serve a mostra- [illegible] diverse capacità, che riguardo all' [illegible] tra gli Uomini, non tanto [illegible] naturali, quanto da- [illegible]. Si riderebbe d'un [illegible] un Facchino di cinqua- [illegible] un abile Ballerino. Ma chi [illegible] cresciuto senza ri- [illegible] cognizione cercasse d'insegnare a [illegible] e a esprimerti con to- [illegible] già meglio a capo, [illegible] una raccolta di tutti i [illegible] dell'Arte di ben par- [illegible] per avere natiro a pro- [illegible] [illegible] [illegible]

sono dal non farne buon uso, a torto accusandone la natura, e la mancanza de' naturali talenti.

Sebbene però le facoltà dell'animo acquistino coll'esercizio maggior forza ed estensione, non si hanno tuttavia a spingere oltre ai limiti convenevoli. Fa di mestieri, che ognuno esamini, fin dove le sue forze arrivar possono (3), e si misuri, se ama di serbare lo spirito nel suo vigore, non opprimerlo con occupazioni troppo ardue. Impegnato in un'impresa superiore al poter suo (non meno che il corpo aggravato da un peso eccessivo) l'animo perde le forze, e non è più in grado di far alcuna azione vigorosa. Un nervo schiacciato non si rimette che a stento, o almeno gran debolezza gli resta per lungo tempo, e la memoria n'è sì viva, che non si osa in sul principio di più impiegarlo a niun esercizio forzoso. Lo stesso è dell'animo, ove una volta sia stato oppresso sotto al peso d'una contenzione troppo forte; non val più nulla in appresso, o almeno non s'applica più che a fatica a soggetti, i quali domandino una profonda e seria meditazione. Convien guidarlo insensibilmente e per gradi a ciò che v'ha di più astruso e più sublime nelle scienze; e a questo modo ei non truova quasi nulla, di cui non sappia venire a capo. Mi si opporrà per ventura, che con siffatta lentezza è impossibile in alcune scienze di andar molto avanti. Ma l'esercizio reca assai più oltre che non si crede: senzachè egli è meglio in una via difficile o disastrosa l'andare a bell'agio che precipitare o storpiarsi per sempre. Chi si avvezza per tempo a so-

(3) . . . . Quid ferre recusent
Quid valeant humeri. *Hor. Art. Poet.*

a ſoſtenere un diſcreto peſo, arriva al fine a portarſene un graviſſimo; ma chi da queſto incomincia, corre pericolo di non eſſer più in grado di reggere nemmeno il primo. Quando la mente s'è abituata poco a poco a riflettere e a fiſſare l'attenzione, non vi ha quaſi difficoltà che non ſuperi ſenza averne alcun danno, e può ſempre allo ſteſſo modo continuare.

Ma ſe evitare ſi dee una troppa contenzione d'animo per non opprimerlo, non ſi dee pure dall'altro canto traſtullarlo in bagatelle, che non richieggano alcuna applicazione. Queſto è ciò che lo ſnerva, che pigro il rende, e incapace della più lieve fatica. Accoſtumato a ſvolazzare ſulla ſuperficie delle coſe ſenza penetrarne l'interno, non ſa più approfondarle, e ſviluppar le bellezze che la Natura v'aſconde.

Non è da maravigliarſi, che il metodo intrapreſo nella più tenera età influiſca ſull'animo dei Giovani per tutta la vita, maſſimamente ov'egli ſia fondato ſopra d'un uſo univerſale. Sendo eſſi coſtretti a credere dapprincipio a tutto quello che lor ſi dice, e riguardando le regole de' lor Maeſtri ſiccome tanti aſſiomi, quale ſtupore, che ſi ſmarriſcano, o non oſino diſcoſtarſi dalla via battuta?

ARTICOLO V.

De' Termini esatti, e precisi.

NOn mi farò quì a ripetere che per ben guidare la mente nella ricerca della verità, e fare in ciò de' progressi è mestieri munirsi d'idee chiare e determinate, riflettere su queste idee medesime, piuttosto che sopra ai suoni che loro si sostituiscono, e fissare la significazione de' termini così rispetto agli uni che agli altri. Io ho già molto insistito su questo argomento nel *Saggio sull'Umano intelletto* (1); e inutile sarebbe lo stendermi in ciò d'avvantaggio.

AR-

(1) *V. Lib. 3. Cap. 10. L'Ab. di* Condillac *nel* Saggio sull'Origine dell'Umane Cognizioni, *e nuovamente nell'* Arte di Pensare, *alla mancanza d'idee determinate e di termini precisi che lor corrispondano, attribuisce come a sola cagione tutti quanti i nostri errori.* „ *Non troveremo, dice egli, la sorgente de' nostri errori nell'abito che abbiamo di ragionare sopra le cose senza averne idea, o non avendone che idee inesatte. Noi facciam uso delle parole innanzi d'averne determinato il significato ed anche senza aver sentito il bisogno di determinarlo. Ecco onde nasce quest'abito. Da Fanciulli noi siamo tanto meno capaci di riflessione, quanto meno abbiam riflettuto; non sentiam nemmeno il bisogno di riflettere da noi medesimi, perchè quelli che vegliano alla nostra conservazione, riflettono per noi. Frattanto però gli obbietti fan sopra di noi impressioni tanto più*

vive,

ARTICOLO VI.

De' Principj.

V'Ha un altro errore, che gli Uomini impediſce dall'avanzarſi nelle loro cognizioni, o gli ſvia dal retto ſentiero. Io ne ho fatto

---

vive, quanto ſono più nuove. Impazienti di conoſcere tutto ciò che ne ferisce, dalla noſtra medeſima inquietudine laſciam guidare rapidamente l'attenzion noſtra dall'una dall'altra coſa. Nulla non oſſerviamo, non ſappiamo nemmeno quanto ſia neceſſario l'oſſervare; giudichiamo in fretta in fretta; non ci rendiamo niuna ragione de' giudizj che facciamo; e nondimeno crediamo d'aver acquiſtata una cognizione, toſtochè abbiam formato un giudizio. In queſta guiſa noi ci empiamo per tempo d'idee, e di maſſime, quali il caſo, e una cattiva educazione ce le preſentano.

Arrivati ad una età, in cui l'animo comincia a voler mettere più d'ordine, e d'eſattezza ne' ſuoi penſieri, noi non veggiamo in noi medeſimi che de' giudizj, a' quali da tutto il viver noſtro ſiamo già famigliarizzati, e continuiamo per abito a giudicar delle coſe come abbiam ſempre giudicato. La più parte di quelli che ne circondano, ſi trattengono eſſi pure in queſti pregiudizj, che loro ſono comuni, e che ſovente eſſi medeſimi ci hanno inſpirato. Se alcuni giudicano diverſamente, non ne reſtiamo perciò illuminati; ma reſtiamo invece maravigliati o anche offeſi. Abbiam ripugnanza a vedere

pur qualche motto nell' Opera or citata ; è bene l' esaminarlo qui a fondo , e penetrare infino alla radice del male . Io intendo il ne d' ammettere per principj propoſizioni non ſono di una piena evidenza , o che pure

com' eſſi veggono , perchè ſiam prevenuti a re della noſtra maniera di vedere ; e non rendiamo , che aver ſi poſſano altr' idee che oſtre , perchè altre noi medeſimi non n' abmai avute . Elle ne ſembrano evidenti , è ci ſon famigliari , e le crediam nate con perchè non ci ſouveniamo d' averle acquiQuindi è , che comunque ſiano difettoſe , hiamiamo coi titoli di lumi naturali , di cipj impreſſi , ſcolpiti nell' animo ; *e ad eſſi o più volontieri ci riportiamo , in quanto iamo , che ci ingannerebbe Iddio medeſimo , oſſer falſe , e le riguardiamo come l' unico zo che fornito ei ci abbia per giugnere alla tà . Per queſto modo parecchie nozioni , alle i non ſiamo che famigliarizzati , ſembrano e a' Filoſofi ſteſſi principj dell' ultima evia .*

iò che avvezza l' animo noſtro a queſta inezza , è la maniera , con cui impariamo a are . Non giugniamo all' età che chiamaſi di one , ſe non aſſai tempo dopo che abbiam ratto l' uſo della parola . Tranne i termini inati a far conoſcere i noſtri biſogni , il caſo uello ordinariamente che ci ha dato occaſio l' udir certi ſuoni . piuttoſto che altri , e che leciſo delle idee che abbiamo loro applicato . riflettendo a' Fanciulli , che veggiamo tutorno , vogliam rammentarci alcun poco lo ſta-

to ,

pure ſovente ſi truovan falſe. Egli è coſa aſſai comune il vedere delle Perſone che fabbrican le loro opinioni ſovra a principj, i quali non hanno maggiore ſolidità delle opinioni medeſime ſu che v'appoggiano, e che eſſi tuttavia ab-

---

to, per cui noi medeſimi ſiam paſſati, troveremo, che non v'ha coſa meno eſatta dell'uſo che noi facciamo ordinariamente delle parole. Nè ciò dee far maraviglia: noi udivamo delle eſpreſſioni, il cui ſignificato, ſebbene determinato dall'uſo, era sì complicato, che non avevamo nè eſperienza baſtante, nè baſtante penetrazione per rilevarlo; ne udivamo dell'altre, che non offerivano mai due volte la medeſima idea, o che eran anche affatto vuote di ſenſo. Per giudicare della impoſſibilità, in cui eravamo di ſervircene con diſcernimento, baſta oſſervare la difficoltà che ſovente abbiam tuttavia di farlo.

Contuttociò l'uſo di legare i ſegni alle coſe ci è divenuto sì naturale, quando non eravamo ancora in grado di peſar il valore delle parole, che avvezzati ci ſiamo a riferire i nomi alla realità medeſima degli obbietti, e abbiam creduto, che ne ſpiegaſſero perfettamente l'eſſenza. Si è creduto, che vi foſſero dell'idee innate, perchè diffatti ve n'hanno che ſon le ſteſſe preſſo di tutti gli Uomini: allo ſteſſo modo noi non avremmo laſciato di giudicare, che innato foſſe il noſtro linguaggio, ſe non aveſſimo ſaputo, che altri Popoli ne parlano di diverſiſſimi. Perſuaſi che le parole ſpieghino la natura delle coſe, ſembra, che nelle noſtre ricerche tutti i noſtri ſforzi non vagliano, che a trovar nuo-

vo

abbracciano a cagione di queſti principj. Ecco per eſempio come eſſi ragionano: *I Capi del mio partito ſon Uomini oneſti, dunque le lor dottrine ſon vere: La tal opinione è nuova, dunque è falſa: la tal altra è ſtata ſempre ammeſſa: dunque è infallibile.*

Si fatti principj, ben lontani certamente dal poter eſſere la miſura della verità o della falſità, ſono quelli contuttociò che il più degli Uo-

---

ve eſpreſſioni. Appena immaginata ne abbiamo alcuna, che crediamo d' aver acquiſtata una novella cognizione. L' amor proprio ci mantiene in queſt' errore, perchè agevolmente ci perſuadiamo di conoſcer le coſe, allor quando ci ſiam lungamente ſtudiati di conoſcerle, e n' abbiam molto parlato.

Richiamando gli errori all' origine ch' io ho ora accennata, noi li chiudiamo in una cagione unica, la quale è pur tale, che non poſſiam naſcondere a noi medeſimi, ch' ella non abbia avuto fin quì aſſai parte a' noſtri giudizj. Si potrebber forſ' anche coſtringere i Filoſofi ſteſſi più prevenuti a confeſſare, ch' ella ha poſto i primi fondamenti de' lor ſiſtemi: baſterebbe interrogarli deſtramente. Infatti ſe le paſſioni ci fan cader nell' errore, egli è, perchè abuſiamo d' un principio vago, d' una eſpreſſione metaforica, o d' un termine equivoco per fare delle applicazioni; da cui poſſiamo dedurre le opinioni che ci dilettano. Se ci inganniamo, adunque i principj vaghi, le metafore, e gli equivoci ſono altrettante cauſe anteriori alle noſtre paſſioni. Baſterà dunque rinunziare a queſte vane lingue, gio per diſfarne tutto l' artifizio dell' errore.

Uomini prendono per modelli de' loro giudizj. Avvezzi a misure sì false non è da stupirsi, se abbraccian l'errore per la verità, e se decidono con un tuono sì risoluto su molte cose che pur non comprendono.

Quando si viene all'esame di queste massime false, non v'ha Persona, la quale sappia pur ragionare alcun poco, che non convenga della lor incertezza, e non le biasimi: a ogni modo dopo esser convinti di questa incertezza, seguitan tuttavia a servirsene, e alla prima occasione che loro s'offre, fabbricano ancora sovra di stessi principj. Al vedere sì strana condotta non sembra egli, che cerchin gli Uomini da se medesimi d'ingannarsi e d'acciecarsi? Pur non son eglino in questa parte così colpevoli, come pajono a prima vista: è certissimo, che parecchi di buona fede così ragionano, e non hanno alcuna mira d'imporre a se medesimi, nè ad altri. Son eglino persuasi di ciò che dicono, e s'avvisano che vi sia della solidità; quantunque in casi simili abbian veduto il contrario. Insopportabili si renderebbono a se medesimi, e si trarrebbono in disprezzo degli altri, se abbracciassero opinioni senza alcun fondamento, e senza poterne rendere alcuna ragione o buona o cattiva.

Ma v'han molte cose, in cui gli Uomini non soffrono di lungamente ondeggiare nell'incertezza. S'affrettan quindi a determinarsi e ad abbracciare un partito. Sarebbe vergogna dall'altro canto, o piuttosto una contraddizione, se abbracciando un'opinione non ne sapessero render conto, e allegare qualche ragione, per cui ad un'altra essi l'abbiano preferita. Ciò li costringe ad ammettere senza esame alcuni principj generali, e a difenderli il meglio che sanno.

Ma

Ma perchè, dirà alcuno, non si appoggian essi a principj fermi e indubitabili, piuttosto che fabbricare su fondamenti ruinosi e che servir possono a difender l'errore egualmente che la verità?

Non si appoggiano, io rispondo, a principj migliori, perchè non san discoprirli. Questo difetto però non viene da mancanza di naturali talenti (perciocchè scusare si deve il picciol numero di que' che truovansi in questo caso), ma piuttosto da mancanza d'uso e d'esercizio. Pochi v'hanno che dalla lor giovanezza sieno assuefatti a ragionar rettamente, a salire per una lunga serie di conseguenze fino a' primi principj, da cui dipende una verità, e ad osservare la concatenazione che han con lei. Se quest' abito non si acquista per tempo a forza di atti ripetuti, è difficile il pervenirvi in un'età avanzata. A incidere, a disegnare, a scriver bene non s'impara ad un tratto: in tutto è mestieri di esercizio.

Contuttociò la più parte degli Uomini sì poco coltivano il loro spirito, che credon pure di non averne bisogno. Fanno per pratica ciò che riguarda la loro professione, e se talvolta accade loro d' ingannarsi, l'attribuiscono a tutt'altro che a mancanza di riflessione o d'abilità. Credono in questa parte d'esser perfetti, e di non potere andar più innanzi; se l'interesse o il capriccio gli applica a qualche oggetto particolare, ne ragionano alla lor maniera; bene o male, non monta; ne son contenti e ciò basta. Han bel commettere di errori grossissimi, ne dan la colpa ad altrui, o ne accagionano qualche accidente che siasi attraversato, piuttosto che il lor giudizio. Egli è questo un difetto che ognuno asconde, e di

cui niuno s'accusa. Soddisfatti dal magro uso che fanno del loro ingegno, non si dan briga di cercar nuovi mezzi per meglio estenderlo, e passan tutta la vita senza averne la menoma idea di ciò che chiamasi raziocinio esatto, fondato su principj solidi, da cui ricavasi con una lunga catena di proposizioni dipendenti l'una dall'altra.

Questo metodo però è certamente necessario per dimostrare moltissime verità, che la più parte degli Uomini ammettono senza esame, e che importano assaissimo. Anzi in varj casi non basta pure una sola catena di conseguenze; convien esaminare, e confrontare varie deduzioni, spesso anche contrarie le une alle altre, prima di poter dare un giudizio fermo sul punto ch'è in questione. Che si può dunque aspettare dalla più parte degli Uomini, i quali o non conoscono che per ben ragionare faccia mestieri di un simil metodo, o se lo veggono, non san qual via tenere per arrivarvi? Potrebbesi allo stesso modo un Contadino che appena distingua i numeri e non abbia mai in sua vita unito insieme tre somme, impiegare tutt'ad un tratto a regolare le partite d'un Commerciante, e farne un esatto bilancio.

Qual rimedio v'ha egli dunque? Non altro che quello, il qual più volte ho già ripetuto: l'esercizio e la pratica. Chi vuol, che un Uomo dirittamente ragioni, ve l'accostumi a buon'ora, e l'eserciti ad osservare la concatenazione dell'idee, ed a seguirle per ordine. Non v'ha cosa che a ciò più giovi delle Matematiche. Perciò io sarei d'avviso, che questa scienza si insegnasse a tutti quelli che han agio di studiarla; non tanto per renderli Matematici, come per farli creature ragionevoli

voli (1). Perciocchè sebbene tutti quanti prendiam questo titolo, perchè la natura ce lo accorda, se vogliam profittarne; si può dire però, che ella ce ne fornisce soltanto la capacità, e non v'ha che l'uso, l'esercizio, l'industria, e l'applicazione che tali ci renda. Perciò allor quando si tratta di raziocinj, a cui non siasi fatto l'uso, egli è facile il vedere che le conseguenze che si ammettono, non sono punto ragionevoli.

A que-

(1) *A tal oggetto però non basta il semplice studio di questa Scienza. Uno può essere gran Calcolatore e gran Geometra, ed essere al tempo stesso in tutt' altro cattivissimo Ragionatore. Per imparare dallo studio delle Matematiche a ben ragionare, convien osservare attentamente da che dipenda la loro evidenza, e con qual metodo vi si arrivi, e saperssi quindi accostumare a praticare lo stesso metodo in ogn' altra specie di raziocinio. Or le sorgenti principali dell' evidenza matematica son le seguenti. 1. In esse non si ragiona mai che sopra idee chiare, e distinte. 2. Queste idee si fissano sempre con termini precisi, e inalterabili. 3. Lo stato della quistione si determina sempre con tutta esattezza prima di ragionarne, e nel progresso del raziocinio da esso mai non si parte. 4. La quistione si esamina sempre da tutti i lati, se ne allontana tutto ciò che a lei non appartiene, e non si ommette mai niuna cosa, che possa influire nella conseguenza che deve trarsi. 5. La catena de' raziocinj si dispone sempre coll' ordine più rigoroso, e colla massima chiarezza, e non si cava mai niuna conchiusione, se a tutto ri-*

A questo difetto tanto meno si bada, quanto che ciascuno ne' suoi affari impiega qualche ragione o buona o cattiva; il che bastagli per darsi il titolo di ragionevole. Ma il male si è, che chi trovasi ragionevole in una cosa, vien creduto d'esserlo in tutte, e riguardasi come un oltraggio sì forte e sì mal fondato il persuadere o sostenere il contrario, che niuno s'arrischia pure a fare un simil giudizio. Parrebbe, che ciò fosse un degradar l'Uomo dalla dignità della sua natura. E bensì vero però, che chi ragiona dirittamente su d'una cosa, è capace di ben ragionare su d'altre, ed anche con maggiore esattezza, e maggior forza, se a questa

---

gere, e con assoluta evidenza non è dimostrata, Chi le stesso metodo sa applicare per quanto ne son susceptibili, anche a tutte l'altre materie, egli solo può vantarsi d'aver imparato dallo studio delle Matematiche a ben ragionare. Dicendo per quanto ne son susceptibili, non intendo già parlare delle prime quattro regole, poichè non v'ha materia ove queste non possano, anzi pure non debbano praticarsi: L'ultima parte della quinta regola è la sola che non a tutte le materie può convenire, conciossiachè ve n'abbiano molte, ove l'assoluta evidenza è impossibile, e deve è mestieri appagarsi della semplice probabilità. La catena de' raziocinj però anche in questi casi deve disporsi col medesimo ordine, e colla stessa chiarezza: solo invece della rigorosa dimostrazione che non può ottenersi, procurare si deve coll'esatto e diligente confronto delle ragioni, che quinci e quindi si offrono, di stabilire la massima probabilità.

ſia parte volgeſſe l'animo. Ma non è meno vero, che chi ragiona ben oggi ſu d'una materia, non è ſpeſſo in grado di ben ragionare ſu d'altre, quantunque forſe il poſſa eſſere fra un anno. Inſomma dovunque la facoltà ragionevole ad uno manca, e non gli giova a ben ragionare, non ſi può dire, ch'ei ſia ragionevole in quella parte, comunque abile ei ſia altronde a divenirlo col tempo e coll'eſercizio.

Prendaſi un uom di contado, il qual non abbia mai ſpinto il penſiero oltre all'aratro, e alla marra, e traggaſi da queſti riſtretti limiti, ov'ei s'è chiuſo, ſi troverà, ch'egli non è di molto più abile a ragionare che un bambino o uno ſcemo. Il più degli Uomini non hanno che una o due regole vere o falſe, le quali ſervon d'appoggio a tutti i loro ragionamenti: togliete lor queſte maſſime, non ſanno più in qual mondo ſi ſiano, han perduto la carta e la buſſola, e quantunque moſtriate loro la debolezza di tali maſſime, immantinente vi tornano come ad unico ſoſtegno della verità: o ſe convinti dalla forza delle voſtre ragioni pur le abbandonino, eſſi abbandonano al tempo ſteſſo ogni ricerca di tal natura, e credono, che tutto avvolgaſi nell'incertezza. Perciocchè ſe voleſte allargare le loro cognizioni, e fiſſarle a principj più ſicuri e più lontani, o non ſanno con facilità concepirli, o non ſanno che uſo farne: tanto poco ſon eſſi avvezzi a queſte deduzioni tirate da lungi.

E' forſe dunque impoſſibile ad Uomini adulti l'acquiſtar nuove cognizioni e allargare i confini del loro intendimento? Io non dico tanto: ma dico bene, che non poſſono venirne a capo ſenza molta induſtria ed applicazione, e ſenza impiegarvi aſſai più di tempo, e di cu-

ra, che deſtinar non vi poſſono Perſone già avanzate in età, e determinate ad un certo tenor di vita: infatti egli è raro, che vi ſi veggano riuſcire (2). Non v'ha che il ſolo eſercizio, il quale poſſa perfezionare la mente; e ove di queſto non ſi formi un abito, non ſi dee nulla aſpettare dalle ſole facoltà naturali.

Gli Americani non han già tutti naturalmente l'ingegno più imperfetto degli Europei, quantunque alcuno non ſe ne vegga che a noi s'accoſti nell'arti e nelle ſcienze (3). Tra i figlj d'un povero Contadino ſe alcuno ha avuto la fortuna di ricevere una migliore educazione, e di eſſere introdotto nel mondo, noi il vediamo avanzar gli altri di molto nell'intendimento, quantunque ſe foſſe rimaſto nella ſua capanna, ſollevato non ſi ſarebbe ſopra al livello de' ſuoi Fratelli.

Chiunque ragiona con giovani Scolari, ſpecialmente con quelli che attendono alle Matematiche, può avvederſi, che i loro intelletti ſi aprono a poco a poco, e che all'eſercizio ſolo eſſi debbono queſt'

(2) *Una ragione che pur a queſto contribuiſce, ſi è, che in ogni coſa i primi principj ſono difficili e nojoſi; e poche Perſone giunte che ſiano a certa età, aver poſſono la pazienza di lungamente ſottoporſi o reſiſtere a ſimil noja. Quindi il tempo di imparare ſi calcola comunemente fino ai 30. anni. Dopo queſto termine pochi ſono che s'applichino a ſtudj affatto nuovi, i quali non abbiano niuna relazione colle loro cognizioni precedenti; e fra que' pochi che pur ardiſcano d'appigliarviſi, pochiſſimi han la coſtanza di continuarli, e la felicità di riuſcirne.*

(3) *Vi. la Nota 2. all' Art. III.*

queſt'aprimento. Alcuna volta ſi fermano lungamente ad una parte di una dimoſtrazione non per mancanza di volontà o di applicazione, ma perchè ſcoprire non poſſono la relazione di due idee, che un altro più eſercitato diſcopre ad un iſtante. La ſteſſa coſa può avvenire ad un Uomo inoltrato in età, che applicar ſi voleſſe alle Matematiche (4). La mente rimane ſpeſſo interdetta in ſul più bello per mancanza di eſercizio: e chi ſi truova in queſt'impaccio allorchè viene a diſcoprire la relazione cercata, ſi maraviglia di non averla compreſa più preſto.

A R-

(4) *Il motivo, per cui gli ſtudj nuovi, quando non abbiano alcun rapporto alle cognizioni già acquiſtate, rieſcono tutti difficiliſſimi, ſi è, perchè le nuove idee che queſti preſentano, entrano tutte iſolate, e legar non ſi poſſono con niuna di quelle che già abbiamo. Al contrario quando il nuovo ſtudio che ſi intraprende, ha qualche relazione cogli ſtudj già fatti, le nuove idee agevolmente ſi legano colle antiche, e ſcambievolmente s' ajutano. Di quì è pur la ragione, per toccarlo di paſſaggio, che ognuno fa maggior conto di quelle Perſone e di que' Libri, che parlano delle coſe, a cui egli ha atteſo. Oltre all' intereſſe che può determinarlo a trattenerſi con loro, egli vi truova maggior piacere per la maggiore facilità, che ha a concepire, e rilevar prontamente le loro idee.*

ARTICOLO VII.

Delle Matematiche.

HO detto di ſopra, che le Matematiche ſono aſſai utili per avvezzare la mente a ragionare direttamente e con ordine. Non è ch'io reputi neceſſario, che tutti gli Uomini divengan profondi Matematici; ma quando con queſto ſtudio eſſi abbiano acquiſtato il buon metodo di ragionare, impiegare lo poſſono *in* qualunque altra parte delle umane cognizioni. Infatti dovunque trattaſi di ragionare, diſpor ſi debbe ogni argomento come una dimoſtrazione matematica, e ſeguire la concatenazione delle idee, finchè la mente arrivi all'origine, da cui dipendono. Ma ove trattaſi di probabilità, che dimoſtrar non ſi poſſono, una ſola di queſte operazioni non baſta per fiſſare il giudizio. Conviene molte accumularne, eſaminare tutte le ragioni da ambe le parti, peſarle maturamente, e determinarſi in appreſſo.

L'intelletto formar dovrebbeſi a queſto modo, il qual però è sì lontano dal comun uſo, che i Letterati medeſimi non ne han quaſi idea: ma chi può maravigliarſene in vedendo che il metodo nelle Scuole oſſervato non può che ſviarli dal buon ſentiero? Nelle diſpute ſi mette in campo un argomento tratto da qualche luogo comune, e dalla riuſcita che ha, ſi determina la verità o la falſità di tutto ciò che è in quiſtione (1); il che è preſs'a poco, come ſe un Arit-

(1) *La forma Sillogiſtica è quella, che ha fatto*

Aritmetico formar voleſſe il biſancio di un conto mettendo al debito, o al credito una ſola partita, laſciate cento altre che aver dovrebbono il loro luogo.

Sarebbe a deſiderare, che tutti per tempo s' accoſtumaſſero al primo di queſti metodi, che dà dell'eſtenſione all'ingegno, laſcia una piena libertà all'intelletto, e impediſce, che l'orgoglio, la pigrizia, o la precipitazione non ci traggano nell'errore. Io credo almeno, che niuno voglia preferir l'altro per queſto ſolo ch'egli è più in voga.

Mi ſi opporrà forſe quì, che per guidar l'Intelletto al fine ch' io propongo, converrebbe, che tutti gli Uomini aveſſero dello ſtudio, che forniti foſſero di molte cognizioni, e che foſſero eſercitati in tutte le diverſe maniere di ragionare. Io riſpondo, ch'egli è vergogna per que'che han l'agio ed i mezzi di iſtruirſi, il traſcurare alcuno degli ajuti che aver poſſono per coltivare il loro ſpirito, ed è a queſti principalmente ch'io ragiono. Egli parmi, che quelli i quali per l'induſtria e l'abilità de'loro Maggiori ſon liberi dalla fatica di provvedere

fatto naſcere queſt' abuſo. In eſſa il primo argomento che ſi propone, ſi inalza ſino alla fine, laſciato ogn' altro da parte, e chi in queſto rieſce vittorioſo, crede d'eſſerlo in tutta la quiſtione. Le lunghe pifferate, che diconſi extra formam, *non hanno a queſt' abuſo rimediato abbaſtanza, e ne hanno prodotto un' altro, perchè tolto in eſſe ogni luogo alla replica, ne ſuccede, che o la queſtione reſta indeciſa, o la vittoria è dell' ultimo che parla.*

dere a' bisogni del corpo, dovrebbono destinar qualche poco del loro ozio ad esercitare la mente in tutte le scienze e Divine e umane. L'Algebra che forma una parte delle Matematiche, dà nuove viste, e fornisce nuovi soccorsi all'Intelletto. Lo studio di questa non può esser che utile anche agli Uomini avanzati in età, essa mostra, che per ragionare dirittamente non basta aver de' talenti naturali, benchè pur servano negli affari comuni. Qualunque opinione uno abbia del suo ingegno, vedrà con questo studio, che sovente egli manca in cose sensibilissime, e che perciò non debb'essere così prosuntuoso, come son la più parte, nè immaginarsi di non aver mestieri di alcun soccorso per acquistar nuovi lumi e non poter nulla aggiungere alla penetrazione, e alla sottigliezza dei suoi talenti.

D'altra parte lo studio delle Matematiche può giovare a mostrar la necessità, che vi è di ben separare e distinguere tutte le idee che riguardano la quistione di cui si tratta, di esaminare tutte le diverse relazioni che han fra loro, di allontanare tutte le altre idee, che non hanno alcun rapporto al soggetto che si discutta. Questo metodo è assolutamente richiesto per ben ragionare anche sulla più parte delle altre materie, quantunque non vi si badi gran fatto, e non si osservi con troppa cura. In quelle materie, ove si crede che la dimostrazione non abbia luogo, gli Uomini ragionano per così dire a vista di naso, e se truovano che all'ingrosso, o dopo un esame imperfetto arrivino a qualche apparenza di probabilità, non si inoltran di più, e ciò soprattutto in una disputa ove sogliono attaccarsi ad ogni menoma bagatella, e ove si produce con pompa

tut-

tutto ciò che può ſervire a rendere plauſibile un argomento. L'Intelletto non è in grado di trovare la verità, ſe non diſtingue, e non rivede a pelo tutte le parti del ſoggetto, e ſe dopo averne rimoſſo tutto ciò che non vi è eſſenziale, non appoggia la conſeguenza a ciò che riſulta da queſto eſame minuto. Un altro vantaggio che può acquiſtarſi collo ſtudio delle Matematiche, e che non è meno importante del precedente, ſi è di avvezzare così la mente a tener dietro ad una lunga ſerie di conſeguenze; vantaggio però, ſu di cui non mi tratterò, perchè qualche coſa ne ho già di ſopra accennato.

Quanto agli Uomini, che non hanno abbaſtanza di beni, e d'ozio per applicarſi a quello ſtudio, ciò che può loro baſtare, non è di così grande eſtenſione, come potrebbeſi immaginare, ſicchè non entrano nella obbiezione.

Non v'ha alcuno, che ſia obbligato a ſaper tutto. Lo ſtudio delle ſcienze in generale conviene a quelli, che vivono a loro agio, e che hanno ozio. Ma quelli che han degli impieghi particolari, devon almeno ſaperne bene le funzioni, e non è irragionevole il pretendere, che penſino e ragionino dirittamente ſu ciò, che forma la lor giornaliera occupazione. Non ſi può crederli di ciò incapaci ſenza porli al livello de' bruti, e tacciarli d'una ſtupidità troppo inferiore al grado di Creature dotate di ragione.

ARTICOLO VIII.

Della Religione.

OLtre alla professione che ciascuno abbraccia in questo mondo per sostentare la vita, noi aspiriam tutti quanti ad una vita futura, che troppo preme di procurarci. Questo ci obbliga a volgere il pensier nostro alla Religione; e quì assai più che in ogn'altra parte è nostro dovere di pensare e ragionar dirittamente. E' uopo almeno, che ognuno intenda i termini che la Religione riguardano, e che si formi delle idee generali su tutti i principali suoi capi. Un giorno della settimana consecrato al pubblico culto, senza parlare di altri giorni di riposo, fornirebbe a' Cristiani un tempo sufficiente per occuparsi in questo studio, se l'impiegassero col medesimo ardore che mostrano per tante cose superflue, e se ciascuno secondo la sua capacità prendesse la via che può condurre a questa cognizione.

ARTICOLO IX.

Delle Idee.

GLI obbietti esterni, che mai non cessano di percuotere i sensi, e cattivarsi i nostri appetiti, non lascian pure di empier l'animo continuamente di idee vive, e permanenti. Egli non ha mestieri di applicarsi per farne la provisione; da se medesime in folla gli si presentano. Per disporlo a ben ragionare è d'uopo soltanto munirlo d'idee astratte e intellettuali, che egli dee formarsi da sè, e che non feriscono

ſſono i ſenſi. Queſto n'accreſce la difficoltà; ma la più parte degli Uomini ſono così prevenuti a favor del proprio, che credono averne in copia, e non ne fan caſo, quantunque ne ſiano ſprovvedutiſſimi. Ma come è egli poſſibile, direte voi, che manchino di queſte idee, ſe impiegano frequentemente i termini che le rappreſentano? Ciò ch'io n'ho detto nel *Lib. III.* del mio *Saggio ſovra l' Umano Intelletto*, mi diſpenſa dal riſpondere in queſto luogo a tal domanda (1). Affin però di far conoſcere, che troppo importa di aver la mente fornita di queſte idee aſtratte, e ch'elle vi ſian ben fiſſe e determinate, domando io pure a rincontro: come può egli ſaperſi, che ſiam obbligati ad eſſer giuſti, ſe non s'hanno idee fiſſe dell'*obbligazione* e della *giuſtizia*; giacchè la cognizione non può eſſer altro che la percezione dell'accordo, o della repugnanza di queſte idee? Altrettanto può dirſi di tutte le altre materie, che riguardano la vita e i coſtumi. Di più, ſe è difficile il veder la relazione di due angoli che ſi hanno dinanzi agli occhj in una figura Geometrica, ove pur ſono inalterabili, non ſarà egli del tutto impoſſibile l'apprendere queſta relazione fra le idee, che non hanno altro oggetto ſenſibile per rappreſentarle alla mente fuorchè i ſuoni, coi quali non han le menoma conformità; e non ſarà egli neceſſario, che ſieno ben diſtinte e determinate per ragionare dirittamente? Ella è queſta pertanto una delle cure, a cui è d'uopo principalmente applicarſi per ben guidare la mente nella ricerca della veri-

(1) *V. anche la Nota all' Art. V.*

ARTICOLO VI.

Della Religione.

OLtre alla professione [illegible] in questo mondo [illegible] noi aspiriam tutti qu[illegible] che troppo preme d[illegible] bliga a volgere il [illegible] ne; e quì assai [illegible] fanno nostro dovere [illegible] fossimo te. E' uopo [illegible] i partiti in mini che la [illegible] e, e confessano, mi delle i[illegible] e un ostacolo alle ce- capi. U[illegible] medio v'ha dunque per libe- pubblic[illegible] non ne conosco che un solo, il riposo [illegible] che ognuno esamini i pregiudizj pro- te[illegible] non si dia briga di que' degli altri. Se tutti s'ha un bel tacciarne di questo difet- to, se noi medesimi non ne siamo convinti: ciò nulla giova, poichè abbiamo il diritto di ritorcer l'accuse su i nostri accusatori. L'uni- co mezzo pertanto che ci rimane per bandire dal mondo questa causa universale d'ignoranza e di errore, è, che ciascuno su questo punto si esamini di buona fede. Se gli altri compier non vogliono questo dovere, ciò cangia forse in verità i miei errori, o dev'egli rendermeli più cari, e dispormi ad esser giuoco di me me- desimo? Se gli altri amano le cateratte su gli occhj, deve egli ciò impedirmi, ch'io non faccia abbassar le mie il più presto che è pos- sibile? Tutti scatenansi contro l'acciecamento dell' Intelletto, e contuttociò non v'ha quasi niuno, il quale non si ostini in ciò che l'oscura e che alla luce, la qual potrebbe guidare alla

vera

...zione, impediſce di penetrarvi. Sup...
...falſe, o dubbioſe, che ſi ricevono co...
...me incontraſtabili, ritengono nelle te...
...errore tutti coloro, che vi s'appog...
...e ſu di eſſe fondano i lor raziocj...
...a cagion d'eſempio i pregiudi...
...dall'educazione, dal partito
...riſpetto, che s'ha per certe
..., dall'intereſſe ec. Quì è
...he ognuno ſcorge nell'oc...
...avvederſi della trave che
...occhè ov'è l'Uomo che
...ben eſaminare i ſuoi principj,
...regger poſſano alla pietra di pa...
...ppure egli è certamente il primo paſſo,
...ee fare chiunque ama il ben condurſi nella
...cerca della verità.

Siccome io ſcrivo unicamente per queſti, io darò loro un indizio, da cui potranno diſtinguere, ſe il pregiudizio o la ragione è che li guida. Chiunque abbraccia un'opinione, dee ſupporre, quando non vogliaſi condannare da ſe medeſimo, ch'ella è fondata ſu buoni principj, ch'ei non l'ammette ſe non a miſura dell'evidenza che n'ha, e che non la ſoſtiene per inclinazione o per capriccio, ma perchè n'ha forti pruove. Ma ſe a diſpetto di ciò ei non può ſoffrire ch'ella ſia contraſtata, nè eſamina con attenzione gli argomenti degli Avverſarj, non vien egli a confeſſare, che il pregiudizio lo tiranneggia? Non è più allora l'evidenza della verità che il perſuade; ma ei ſi riposa tranquillamente ſu d'una ſuppoſizione ammeſſa anticipatamente ſenza diſamina, o ſu d'un pregiudizio ch'egli ama, e di cui non vuol eſſere ſpogliato. Se la ſentenza da lui abbracciata ha tutta l'evidenza, ch'ei le attribuiſce, e s'è convinto

verità. Ma tanto rispetto a queste idee affinchè come a tutte le altre, convien badar soprattutto che non involgano contraddizione, che abbiano un' esistenza reale dappertutto ov' ella supponsi, e che non sian pure chimere.

ARTICOLO X.

De' Pregiudizj.

Tutti ci lagniamo de' pregiudizj, che fanno traviar gli altri, come se noi ne fossimo esenti. Tutti gli Uomini e tutti i partiti in ciò si accusano scambievolmente, e confessano, ch' e' sono un difetto, e un ostacolo alle cognizione. Qual rimedio v'ha dunque per liberarsene? Io non ne conosco che un solo, il quale è, che ognuno esamini i pregiudizj proprj, e non si dia briga di que' degli altri. Diffatti s'ha un bel tacciarne di questo difetto, se noi medesimi non ne siamo convinti; ciò nulla giova, poichè abbiamo il diritto di ritorcer l'accuse su i nostri accusatori. L'unico mezzo pertanto che ci rimane per bandire dal mondo questa causa universale d' ignoranza e di errore, è, che ciascuno su questo punto si esamini di buona fede. Se gli altri non vogliono questo dovere, ciò cangia forse in verità i miei errori, o dev' egli rendermeli più cari, e dispormi ad esser giuoco di me medesimo? Se gli altri amano le cateratte su gli occhj, deve egli ciò impedirmi, ch' io non faccia abbassar le mie il più presto che è possibile? Tutti scatenansi contro l' accecamento dell' Intelletto, e contuttociò non v'ha quasi niuno, il quale non si ostini in ciò che l'oscura e che alla luce, la qual potrebbe guidare alla

vera cognizione, impediſce di penetrarvi. Suppoſizioni falſe, o dubbioſe, che ſi ricevono come maſſime incontraſtabili, ritengono nelle tenebre dell'errore tutti coloro, che vi s'appoggiano, e che ſu di eſſe fondano i lor raziocinj. Tali ſono a cagion d'eſempio i pregiudizj, che vengono dall'educazione, dal partito abbracciato, dal riſpetto, che s'ha per certe Perſone, dalla moda, dall'intereſſe ec. Qui è il caſo della pagliuzza che ognuno ſcorge nell'occhio del fratel ſuo ſenza avvederſi della trave che ha nel proprio. Perciocchè ov'è l'Uomo che ſiaſi mai ridotto a ben eſaminare i ſuoi principj, e a vedere, ſe regger poſſano alla pietra di paragone? Eppure egli è certamente il primo paſſo, che dee fare chiunque ama il ben condurſi nella ricerca della verità.

Siccome io ſcrivo unicamente per queſti, io darò loro un indizio, da cui potranno diſtinguere, ſe il pregiudizio o la ragione è che li guida. Chiunque abbraccia un'opinione, dee ſupporre, quando non vogliaſi condannare da ſe medeſimo, ch'ella è fondata ſu buoni principj, ch'ei non l'ammette ſe non a miſura dell'evidenza che n'ha, e che non la ſoſtiene per inclinazione o per capriccio, ma perchè n'ha forti pruove. Ma ſe a diſpetto di ciò ei non può ſoffrire ch'ella ſia contraſtata, nè eſamina con attenzione gli argomenti degli Avverſarj, non vien egli a confeſſare, che il pregiudizio lo tiranneggia? Non è più allora l'evidenza della verità che il perſuade; ma ei ſi ripoſa tranquillamente ſu d'una ſuppoſizione ammeſſa anticipatamente ſenza diſamina, o ſu d'un pregiudizio ch'egli ama, e di cui non vuol eſſere ſpogliato. Se la ſentenza da lui abbracciata ha tutta l'evidenza ch'ei le attribuiſce, e s'è convinto

vinto della ſua verità, perche teme egli, che ſi metta alla pruova? S'ella è appoggiata ad un ſolido fondamento, ſe gli argomenti che la ſoſtengono, e di cui egli è ſoddisfatto, ſon chiari e decisivi, perchè temere, che ponganſi ad eſame? Chi approva un'opinione ſenza averne tutta l'evidenza richieſta, non dee queſta condotta che al pregiudizio, ed ei medeſimo viene a riconoſcerlo, quando ricuſa d'udire ciò che vi s'oppone: egli moſtra con ciò, che non è l'evidenza ch'ei cerca, ma l'ingannevol piacere di godere il ripoſo d'una opinione favorita, e condannare altamente tutto quello che le è contrario. E non è queſto ciò che ſi nomina pregiudizio? Chi decide una cauſa ſenza aſcoltare ambe le parti, merita il titolo di giuſto, ancorchè giuſtamente decida (1)? Chiunque ama ſinceramente la verità, e ha caro di ſoddisfare in queſta parte al ſuo dovere, dee fare le due coſe ſeguenti che non ſono nè troppo comuni, nè troppo facili.

AR-

(1) Qui aliquid ſtatuerit parte inaudita altera, etſamſi æquum ſtatuerit, non æquus fuerit.

ARTICOLO XI.

Dell' Indifferenza.

LA prima è di non incapricciarsi mai di niuna opinione, nè bramar che sia vera, finchè non se n' abbiano buone pruove; nel qual caso è superfluo ogni desiderio. Imperocchè non v' ha alcuna falsità che meriti questo zelo, nè v' ha alcun desiderio, che possa tener luogo di verità. Eppure non v' ha cosa più comune di questo amor mal inteso. Molti pel solo rispetto che hanno a' loro Capi, ammettono certe opinioni, e credon d' averle a sostenere a tutto costo, e altrimente sia tutto perduto; quantunque non abbiano esaminati mai i principj, a cui queste opinioni si appoggiano, e non ne siano ben convinti essi medesimi, nè sian in grado di provarle ad altri. Noi abbiamo a combattere con ardore per la verità; ma è d' uopo prima assicurarci, che sia la verità quella che si difende.

ARTICOLO XII.

Dell' Esame.

EGli è perciò necessario in secondo luogo ad ogni Persona che ama la verità, l' esaminare, se i principj che ammette, son veri o falsi, e fino a qual punto può tipo sarvisi sicuramente. So, che la più parte degli Uomini han della ripugnanza a sì fatto esame, o perchè il credono inutile, o perchè se ne reputano incapaci. Ma senza determinare se molti o pochi vi siano i quali abbiano il coraggio e la destrezza di farlo, egli è certo, che tutti quel-

quelli i quali profeſſano di amare la verità, e che non vogliono ingannare ſe ſteſſi, vi ſi debbono appigliare. So, che v'han molti, i quali ſcelgono di rimanere nel loro abbaglio, per non eſporſi a' ſofiſmi altrui. Queſta infelice diſpoſizione ſi fortifica coll'età, mette ogni giorno nuove radici; ſi ama il proprio errore per un timor vano, che altri non c'inganni, o non ſi beffi di noi. L'incapacità però, della quale ora parlo, non è un difetto naturale, che agli Uomini impediſca aſſolutamente d'eſaminare i loro principj. A quelli che veramente incapaci foſſero per natura, ſarebbe inutile il dare alcuna regola; ma il numero ne è piccoliſſimo. La gran moltitudine è di coloro cui ha reſi incapaci il cattivo abito di non mai eſercitare il loro Intelletto: tutte le loro facoltà rendute ſi ſono inerti per non averne giammai fatto uſo, ed eſſi han perduto quella forza e quella eſtenſione d'ingegno che la natura lor deſtinava, e che eſſi potevano acquiſtare coll'eſercizio. Quelli che ſono in grado d'apprendere le prime regole dell'Aritmetica, e ſupputare una ſomma ordinaria, capaci ſarebbono eziandio dell'eſame di cui ſi tratta, ſe accoſtumati ſi foſſero di buon'ora a ragionare. Ma checchè ſiane, egli è certamente un far mal uſo dell'Intelletto, quando ſi fabbrican le proprie opinioni, maſſimamente riſpetto alle coſe ove più importa di abbracciare la verità, ſovra principj che guidar poſſono all'errore. Noi riceviamo i noſtri principj alla ventura, ſull'altrui fede, ſenza averli mai bene eſaminati, e giudicandoli veri e ſodi, ammettiamo ſovr'eſſi anche i ſiſtemi più ſtravaganti: ma che altro è queſto, ſe non una credulità vergognoſa, e puerile?

Nell'una e nell'altra di queſte operazioni, cioè

cioè nell'equilibrio in cui si debb'essere riguardo alle opinioni, finchè non siam convinti della verità per mezzo di buone pruove, e nelle esame che si dee fare de' proprj principj, egli è dove consiste quella libertà dell'Intelletto, che si richiede in ogni ragionevole creatura, e senza di cui non vi sarebbe più Intelletto. Egli è immaginazione, capriccio, stravaganza piuttosto che intendimento, qualora sia costretto a ricevere delle opinioni per tutt'altro motivo che quello dell'evidenza. Può dirsi, che questa è la superchieria più pericolosa, che uno possa fare a se medesimo, e ch'egli è un ingannare quella facoltà, che più d'ogn'altra dovremmo difendere da questo male. Egli è vero, che comunemente si biasiman coloro, i quali pendono all'indifferenza: ma io temo che vi abbia un equivoco. Essere indifferente rispetto a due opinioni, e non aver passione che l'una sia vera anzi che l'altra, è la giusta situazione, in cui l'animo dee trovarsi per essere al sicuro dall'illusione, ed esaminarle ambedue colla calma necessaria; egli è il più certo, ed anzi l'unico mezzo di pervenire alla verità. Ma se credesi, che sia indifferente l'abbracciare la verità o la menzogna, è questa la via che guida più direttamente all'errore. Chi non ha però la prima indifferenza, cade anch'egli nell'errore egualmente: poichè suppone senza alcun esame, che sia vero ciò ch'egli crede, e s'immagina in appresso di doverlo sostenere a qualunque costo. L'ardore che mostra nel sostenere le sue opinioni, è un buon indizio che non si dia gran briga se siano vere o false, poichè non può tollerare che si mettano in dubbio, nè si combattano, ed ei non le ha esaminate.

Questi sono i difetti più ordinarj ove cadono

no gli Uomini, e che ſchifare dovrebbono con ſomma cura, qualora amaſſero di ben condurre il loro ſpirito nella ricerca della verità. Studiar dovrebbono ſoprattutto di prevenirli nei Giovani con una buona educazione, il cui fine riſpetto a quelli che s' applicano allo ſtudio, non è, s' io ben m' appongo, di renderli perfetti in tutte le ſcienze, ed anche in una ſola, ma di dare al loro Intelletto quella libertà, quella diſpoſizione, e quelle abitudini che poſſan metterli in grado di pervenire in appreſſo da ſe medeſimi a quella parte di cognizioni a cui mirano, e che poſſa loro giovare per tutto il corſo del loro vivere (1).

Egli è in queſto ſolo, che una buona educazione è riposta, non già nell' iſpirar riſpetto e venerazione per certe ſentenze, che malgrado lo ſpecioſo titolo di principj, che ſi dà loro, truovanſi così lontane dall' evidenza e dalla certezza eſſenziale a' principj, che rigettar ſi debbono come falſe ed erronee. Dall' altra parte egli è coſa ordinaria il vedere che gli Studenti i quali ſono ſtati imbevuti di queſta cie-

ca

(1) *I buoni Libri elementari ſono rariſſimi, perchè appunto a queſta maſſima non ſi badagran fatto. Invece di dare i principj generali e fondamentali delle coſe eſpoſti con metodo e con chiarezza, o ſi confonde la mente de' Giovani con un' immenſa farraggine di precetti diſordinati, o ſi ſtanca con infinite minutezze non neceſſarie, Chi oltre a queſto diſordine gli avvezza alla cieca ſommiſſione, di cui l' Autore parla quì appreſſo, mette il colmo alla cattiva educazione.*

ca ſommiſſione, allorchè vengono a produrſi nel mondo, e non ſi truovano in grado di ſoſtenere i principj che hanno adottati, rinunziano ad ogni ſorta di principj, cadono nel Pirroniſmo, e non han più il menomo riguardo per tutto ciò che ſi chiama ſcienza, cognizione, o virtù.

Vi hanno nell'Intelletto varj altri difetti che naſcono o dalla naturale diſpoſizione dell'animo, o da cattivi abiti ch'egli ha contratto, e che gli impediſcono di avanzarſi nelle cognizioni. Se lo ſpirito attentamente ſi eſaminaſſe, troverebbeſi, che i ſuoi difetti ſon forſe numeroſi al paro che le malattie del corpo; che ciaſcun di loro all'Intelletto fa qualche pregiudizio, e che meritan perciò che ſi cerchi di ripararvi. Ne ſcoprirò qui alcuni per eccitar gli Uomini, e quelli maſſimamente che allo ſtudio ſi appigliano, a rientrare in ſe ſteſſi, e vedere ſe eſſi pure non cadono nell'una o nell'altra di queſte mancanze, le quali non poſſon che nuocere nella ricerca della verità.

ARTICOLO XIII.

Delle Osservazioni.

NON v'ha dubbio, che i fatti particolari sono il fondamento, su cui dobbiam fabbricare le nostre cognizioni naturali della vita civile. Il vantaggio che all'Intelletto ne viene, si è di cavarne conchiusioni, le quali gli servon di regole fisse e per la teoria e per la pratica. Ma non sempre egli approfitta delle istruzioni che riceve dalla Storia Civile o Naturale, perchè è troppo pronto o troppo lento nell'osservare i fatti particolari, che v'hanno relazione.

Sonovi delle Persone assidue alla lettura, e che pur non divengono più abili con tutto ciò. Si compiacciono di udir le storie che lor si narrano, e qualche volta pur anche riescano a ridirle; ma tutto quello che leggono o ascoltano, è per essi meramente istorico, passa, o si ferma nella lor mente senza che vi faccian la minima riflessione, che tornar possa al lor vantaggio. Si piccano di legger molto senza nulla digerire, il che non può cagionare che un ammasso di crudità inutili (1).

Se han buona memoria, può dirsi che hanno i materiali delle cognizioni; ma questi materiali non servono a nulla, al par di quelli che si destinano alla fabbrica di un edifizio, se non si toccano, e lascianſi l'un sull'altro ammassati.

V'han-

(1) *Intorno alla maniera di trar profitto dalla lettura veggasi l'Art. XX.*

V'hanno al contrario delle Persone, che perdono il frutto della lor lettura con una opposta condotta. Cavano conseguenze generali da tutti i fatti particolari che trovano, e ne formano altrettanti assiomi. Questi dalla Storia poco frutto raccolgono al par de' primi, o piuttosto ne raccolgono maggior male a cagione della vivacità dello spirito loro; perciocchè egli è più pericoloso il seguire una cattiva regola che il non seguirne nessuna; e l'errore fa assai più danno agli spiriti attivi e fervidi, che non ne faccia l'ignoranza ai grossolani e tardi.

Imitar non si debbono nè gli uni, nè gli altri; ma dopo aver fatta qualche osservazione importante su gli avvenimenti particolari, serbarla si deve per giudicarne secondo che trovansi altri argomenti che la confermino, o la rigettino: e solo allor quando le osservazioni giustificate si sieno con una buona induzione, stabilir se ne possono de' principj. Quelli che non riflettono a questo modo su ciò che leggono, non fanno che caricar la memoria d'una farraggine di novelle da contare a canto al fuoco; e que' che pretendono di ridurre a massime tutti i fatti particolari, s'empiono di osservazioni contradditorie, che non servono fuorchè a imbarazzare quando si vengono a paragonare fra loro, o a gettar nell'errore, se una piace più dell'altra o per la sua novità, o per qualche capriccio.

ARTICOLO XIV.

Dell' Inclinazione.

A Questi cattivi Ragionatori aggiugner si posſono quelli, i quali ſoffrono che il loro temperamento, o le paſſioni che il dominano, influiſcano ſu i giudizj che fanno intorno alle perſone o alle coſe, che han qualche rapporto al loro intereſſe attuale, o alle circoſtanze in cui ſi trovano. La verità è tutta ſemplice e pura, nè ſa patir meſcolanza. Ella è rigida ed inflеſſibile ad ogni intereſſe particolare; e l'Intelletto dovrebbe eſſerlo egualmente, poichè la ſua eccellenza conſiſte nel ſeguir lei. Ciò che dee formare la ſua occupazione propria e naturale, è di avere una giuſta idea di ciaſcuna coſa: ma benchè tutti gli Uomini ne convengano, pochi l'impiegano a tal uſo; baſta che ſi figurino d'avere una buona cauſa fra le mani, tutto ſi credon permeſſo. Ma quante volte con queſto titolo non ſi maſcherano i proprj intereſſi? Oltrechè una buona cauſa non ha biſogno di tai ſoccorſi. Quando ſia buona realmente, la verità per ſe ſola ſaprà ſoſtenerla, ſenza che la paſſione vi meſcoli la menzogna, e la frode.

ARTICOLO XV.

Degli Argomenti.

V'Han delle Persone, le quali seguono un metodo non molto lontano dal precedente. Cercano dappertutto degli argomenti per sostenere un'opinione, e trascurano al tempo stesso o rigettano tutti quelli che favoriscono l'opinione contraria. Tanto più se dall'opinione abbracciata dipende la loro autorità, il lor vantaggio, il loro credito; altro più non chiedesi allora per determinarli. Non è egli questo però un accecarsi a bello studio, e calpestare la verità in luogo di averne quel rispetto che ella merita? Supposto che a questo modo ella pur si incontrasse, sarebbe un puro caso; e abbracciar si potrebbe egualmente anche l'errore. Chi truova la verità solamente sulla via che guida agl'impieghi, corre gran rischio di non soddisfar troppo bene ai suoi doveri.

V'ha un'altra via di munirsi di argomenti, meno colpevole, ma egualmente pericolosa, e che di ordinario seguono le Persone che leggon molto; ella è quella di empiersi il capo di tutto ciò che ritruovano pro e contro su tutte le questioni che studiano. Ciò loro non serve nè a decidere giustamente, nè a ragionare fondatamente, ma a cianciare all'infinito dall'una e dall'altra parte. Gli argomenti che dagli altri attingono, non fanno per così dire, che nuotar nella loro memoria; e se lor forniscono di che ciarlare con qualche apparenza di ragione, non gli ajutan gran fatto a formare un sodo e fisso giudizio. Questa verità di pruove non ser-

ve che a confonder la mente, toltone che esaminate le abbiano con tutta l'attenzione richiesta. In una parola egli è abbracciar l'ombra invece del corpo, e cercar piuttosto di lusingare il proprio orgoglio, che di abilitarsi veracemente. Il solo mezzo di riuscire a questo fine si è quello di formarsi idee chiare e distinte delle cose, e applicarvi de' termini fissi che le rappresentino. Fa di mistieri considerar queste idee in se medesime colle loro diverse relazioni, e non trastullarsi con termini vaghi e indeterminati, che prender si possano in diversi sensi secondo il bisogno. *Egli è* nella percezione de' rapporti che le nostre idee hanno fra loro, dove consiste la vera scienza; e quando vedesi una volta fin dove elle s'accordano o si oppongono, si può allor giudicare di ciò che gli altri ne parlano, ed inutile il ricorrere a' loro argomenti, che non sono sovente fuorchè plausibili sofismi. Con questo metodo impareremo a ben fissare lo stato delle quistioni, a vedere ove è il nodo, e a servirci de' proprj lumi; laddove non si fa che seguir quelli degli altri quando si carica la memoria de' loro argomenti; e quando poi vengonsi a porre in dubbio i principj su cui son essi fondati, l'animo non sa più dove sia, e si truova costretto ad abbandonar questa implicita cognizione (1).

A R-

(1) *Chi sapesse seguire esattamente il metodo dall' Autor quì proposto, accorcierebbe pur di molto il cammino che guida alla vera scienza. Esaminate attentamente in ogni quistione le pruove dall' una e dall' altra parte, afferrata la verità; più non s'avrebbe che a fissar bene le con-*

ARTICOLO XVI.

Della Precipitazione e della Impazienza.

EGli è contro natura amar la fatica per amore della fatica medesima. L'Intelletto sceglie sempre la via più breve per giugnere al suo fine, come pur fanno tutte le altre facoltà: egli vorrebbe arrivare ad un tratto alla cognizione di ciò che ha in vista, e passar dopo a qualche nuova ricerca. Sia pigrizia o precipitazione, questo è che lo scosta dalla verità, e fa che contentisi d'un esame troppo leggiero e superficiale. Alcune volte ei si ferma mal a proposito sul testimonio altrui, perchè è più facile il credere, che il meditare e il riflettere. Altre volte s'appaga d'un solo argomento, cui riguarda com'una dimostrazione. Quantunque la materia di cui si tratta, ne sia incapace,

chiusioni finali; e con un picciol numero di risultati la mente si vedrebbe al possesso dei principj delle cose senza aversi a stancare con un' infinità di idee inutili, tanto più difficili a ritenere quanto sono men chiare e precise. La vanità degli Accademici è quella che ha introdotto l'uso di disputar su di tutto dall' una e dall' altra parte. Gli Scholastici han creduto, che quest' esercizio dovesse giovar moltissimo ad aguzzare l'ingegno de' Giovani, e a farli più abili. Ma sembra, che ad altro non abbia contribuito fuor che a renderli contenziosi, e a non lasciar loro giammai in niuna cosa fissare idee precise e determinate.

ce, e sia d'uopo ricorrere alle probabilità dopo aver ben pesato tutte le ragioni che dir si possono pro e contro. Talora la probabilità lo determina, quando sarebbe mestieri di una dimostrazione. Tutti questi travimenti, e molt'altri, a cui dalla pigrizia, dal costume, dall'impazienza, e dalla mancanza di esercizio e d'attenzione son gli Uomini strascinati, vengono dal cattivo uso che gli Uomini fanno del loro Intelletto nella ricerca della verità.

Per ben riuscirvi converrebbe esaminar prima di quali pruove capaci sieno i diversi subbietti. A questo modo risparmierebbesi molta fatica inutile, e più prontamente si giugnerebbe al proposto fine. Un confuso ammasso di ogni sorta di pruove, e specialmente di quelle che in pure parole consistono, è non solamente un lavoro perduto, ma di più aggrava la memoria, e le impedisce di ritener le più sode. L'esame è quello, per mezzo di cui l'Intelletto discopre ciò che v'ha di certo e di vero, e se ne pasce, e lo converte in proprio fugo; laddove con una cieca sommissione o colla precipitazione ei non fa che travedere la verità, e pascolarsi di incertezze. E se una grande lettura lo mette in grado di ragionare all'infinito su cose infinite, nol rende certamente più abile nè più illuminato.

Alla medesima impazienza si deve attribuire la poca cura, che comunemente ci prendiamo di salire all'origine degli argomenti; appena veggiamo qualche barlume, presumiam troppo della nostra vista, e passiamo subito alla conchiusione. Ella è questa la via più corta per giugnere alla chimera e all'ostinazione; ma certamente la più lunga e più difficile per arrivare alla scienza. Infatti chi di questa va in

trac-

traccia, dee per mezzo della concatenazione delle pruove scoprire la verità, e i fondamenti a' quali è appoggiata, di maniera che se l' impazienza gli fa trascurare ciò che avrebbe dovuto esaminare attentamente, gli è forza ricominciare da capo, o altrimenti non arriverà alla scienza giammai.

L' inclinazione e il fervore che l' animo portano alla cognizione, vi fan sovente un ostacolo, se non s' ha cura di ben dirigerli. Ei s' affretta sempre a far nuove scoperte, ei cerca la varietà degli obbietti, e non si ferma abbastanza su ciò che ha dinanzi agli occhj per cortere a ciò che vede in lontananza. Chi attraversa un paese a spron battuto, può ben dire in generale in qual modo sia situato, e dare una leggiera descrizione d' una montagna, d' una pianura, d' una palude, d' un fiume, d' un bosco, d' un prato che qua e là si ritrovino; ma per ciò che riguarda l' essenziale, la natura del terreno, le diverse specie degli animali, la virtù delle piante, i costumi degli abitanti, è impossibile che faccia alcuna osservazione. Così pure non si discoprono delle miniere ricche e abbondanti, se non si ha la cura di scavare un po' addentro. La natura asconde d' ordinario i suoi tesori nelle viscere de' monti. Se il soggetto è spinoso, e se il nodo è profondo, convien che l' animo impieghi tutta la sua industria per discoprirlo, e non si stanchi finchè non ne sia venuto a termine.

Si dee guardare però di non cadere nell' estremo contrario; vale a dire di non fermarsi ad ogni minuzia che si presenti, e non credere che ogni quistione più triviale racchiuda misteri di scienza. Chi si trastullasse a raccogliere tutte le pietruzze che trovasse per via, non diver-

rebbe perciò più ricco, nè più carico di gioje d'un che correſſe la poſta. Le verità non acquiſtano maggiore o minor prezzo, o ſi truovino facilmente o a fatica; giudicare ſi deve del lor valore dall'influenza e dall'utilità che aver poſſono. Noi non dovremmo impiegare pur un minuto a fare oſſervazioni inutili; ma traſcurate non ſi devono quelle che ſervir poſſono a ſtendere le noſtre viſte, e recar più oltre le noſtre ſcoperte nelle materie importanti, abbenchè interrompano il noſtro corſo, e richieggano una lunga e penoſa attenzione.

Vi ha un'altra precipitazione, che fa ſpeſſo traviare lo ſpirito, ſe è abbandonato a ſe medeſimo, e alla propria condotta. Pieno d'ardore per la varietà degli obbietti e per l'eſtenſione delle ſue cognizioni egli paſſa toſto a conchiuſioni generali, ſenza venire ai minuti eſami ſu cui fondare dovrebbe queſti aſſiomi. S'avviſa di divenire con ciò più valente, ma in luogo di nutrirſi di realità non ſi paſce che di chimere. Le ſpeculazioni appoggiate a fondamenti sì deboli non poſſono eſſer ferme, e ſe non cadono per ſe ſteſſe, egli è certo, che ſoſtener non poſſon l'urto di una vigoroſa oppoſizione. Egli è per queſta ragione, che molti troppo pronti a formarſi delle idee generali e delle teorie mal concepite, ſi trovan poi aſſai meno avanzati che non credevano, quando ſi fanno ad eſaminar più dappreſſo da ſe medeſimi le maſſime che han adottate, o quando da altri ſono aſſaliti. Non può negarſi, che le oſſervazioni generali fondate ſovra un eſatto e minuto eſame non ſieno un vero teſoro, ſiccome quello che chiude molto in poco ſpazio; ma tanto maggior cura uſar ſi deve appunto a farle dirittamente, perchè ſi va a riſchio di prendere dell'orpello per oro puro, e di eſporſi ad una perdita vergognoſa.

inve-

invece di far un ricco guadagno. Una o due particolarità posson dare occasione alle nostre ricerche, ed è bene servirsene a quest'uso; ma se tosto si volgono in regole generali, non si lascia quasi mai di prender abbaglio. Io l'ho già detto: i fatti non son tutt'al più che i materiali delle scienze, e se ci contentiamo di caricarne la memoria, egli è un imbarazzo inutile. Allo stesso modo chi tutto erige a principio, s'aggrava d'un egual peso, e s'espone oltre ciò a ricevere assai più errori. Son due estremi da evitare con egual cura, e chi sa tenere un giusto mezzo, è meglio in grado di dar buon conto delle sue applicazioni.

ARTICOLO XVII.

Dell' Incostanza.

UN altro difetto che è di pessima conseguenza al pari del precedente, e che viene da un principio di pigrizia mescolata coll'orgoglio, è la leggerezza, con cui si passa da un oggetto ad un altro. V'han degli Uomini, che si stancan subito d'ogni cosa; non san tollerare l'applicazione, e l'assiduità; e han tutto lo sdegno ad uno studio seguito e continuato, come le Dame di Corte ad un abito usato, e caduto di moda.

ARTICOLO XVIII.

Dello ſtudio ſuperficiale.

VHan altri che per acquiſtarſi la riputazione di Letterati cercan avere di tutto una ſeggiera tintura. Queſte due ſpecie di Perſone poſſon formarſi delle idee vaghe ſu molte coſe, ma ſon ben lontane dalla via che guida alla ſcienza e alla verità.

ARTICOLO XIX.

Della Scienza univerſale.

IO non ho qui intendimento di biaſimare coloro, i quali amano di aver qualche idea ſu tutte le ſcienze: ciò è utile e neceſſario ancora per ben formar l'Intelletto. Ma converrebbe prendere una ſtrada diverſa da quella che ſi batte comunemente, e proporſi tutt'altro ſcopo. V' hanno alcuni che s'empiono per così dire, di ritagli di tutte le ſcienze, affine di poter ragionare di tutto col primo, in cui s'avvengono. La lor memoria, ſecondo che eſſi credono, è un magazzino ineſaurabile, da cui trar poſſono onde fornire a qualunque converſazione. Ma ciò non vale che a luſingare il loro orgoglio, e a farli ciancieri. Confeſſo, ch' egli è un talento pregevoliſſimo l'aver una ſoda ed eſatta cognizione della più parte o di tutti gli obbietti, ſu i quali ſi può riflettere. Ma un ſol Uomo non è capace di giugnere a tanta perfezione: almen gli eſempj di quelli che vi ſi appreſſano, ſon così rari, che io non so, ſe propor ſi debbano come modelli da imitare.

care nella condotta ordinaria dello Spirito umano. Lo ſtudio eſatto de' noſtri doveri come Uomini e come Cittadini, baſta pur ſolo ad occuparci interamente: e pochi ſono che pur ſe ne iſtruiſcano come converrebbe. Sebben però ſian pochiſſimi, che portin le loro viſte fino ad una cognizione univerſale, io non dubito, che ſe ſi prendeſſe il buon ſentiero, e ſe ſi ſeguiſſe un metodo ben regolato, quelli che han molto agio non foſſero per andare aſſai più avanti che non va d'ordinario. Altronde lo ſcopo che dee averſi di mira nello ſtudio ſuperficiale di quelle cognizioni, l'apprender le quali non è di un intereſſe immediato, ſi è di avvezzar l'Intelletto ad ogni ſorta di idee, e ad eſaminare i rapporti che han fra loro. L'uſo delle diverſe maniere di ragionare e di cercare la verità, che i più abili han praticato, non può che dare all' Intelletto dell' eſtenſione, della ſagacità, della penetrazione, e molta deſtrezza a volgere da tutti i lati il ſoggetto che ei medita. Senzachè queſta leggiera tintura di tutte le ſcienze unita all'indifferenza, di cui abbiam già parlato, ſerve a prevenire un altro difetto, che è pur troppo comune, e dove cadono gli Uomini, che non ſono imbevuti che di una ſola ſcienza particolare. Avvezzi a queſt'unico obbietto a lui ſtraſcinano tutti gli altri, e li riguardano tutti ſotto allo ſteſſo punto di veduta, comunque ſiano tra lor diſcoſti. Un Metafiſico riduce la coltura de' giardini e de' campi a idee aſtratte ſenza avere alcun riguardo alla Storia Naturale, e un Chimico al contrario ſottommette la Teologia alle maſſime del ſuo laboratorio. Ho conoſciuto io medeſimo un abil Muſico, il quale ſpiegava con tutta ſerietà le ſette giornate di *Mosè* colle note di muſica, come ſe queſta armonia aveſſe ſervito di baſe alla Creazione. Egli è perciò importan-

tiſſimo l'impedire, che l'animo non reſti prevenuto a favore di una particolare ſcienza, e parmi, che il miglior mezzo per impedirlo ſia quello di dargli una eſatta idea di tutto il mondo intellettuale, ove vi poſſa vedere l'ordine, il grado, e la bellezza di tutte le parti, e laſciare a ciaſcuna ſcienza i confini che la racchiudono, e l'uſo che dee farne.

Se gli Uomini attempati credono inutile queſta precauzione, e per loro impoſſibile, è ragionevole almeno che ſi prenda a riguardo della gioventù. Lo ſcopo dell'educazione, come ho di già oſſervato, non è di render gli Uomini perfetti in alcuna ſcienza, ma di aprir loro la mente, di maniera che ſien capaci di riuſcire in tutto quello a cui dopo ſi applicheranno. Se l'intelletto s'avvezza per lungo tempo a penſare in un certo modo, ei prende in ciò la piega, in maniera che non ſi può volgere ad altra parte ſe non con fatica. Affine dunque di procurargli tutta la libertà neceſſaria, credo, che ſia bene eſercitarlo nel vaſto oceano di tutte le ſcienze, non per munirlo di un ſapere più ampio, ma per renderlo più attivo e più ſiboro.

ARTICOLO XX.

Della Lettura.

PArecchi su questo punto s' ingannano. Quelli che han letto molto, han fama di Persone valenti; ma ciò non è sempre vero. La lettura ci fornisce i materiali delle cognizioni; ma non v'ha che la sola meditazione, la quale li digerisca, e ce li volga in uso. Può dirsi a questo riguardo, che l' Uomo è un animale che rumina; non basta empirsi di un fascio di notizie disperate, se non le andiam masticando a diverse riprese, servir non ci possono di nutrimento, nè renderci più robusti e più vigorosi. E' vero, che truovansi degli Scrittori, ove si scuoprono visibilmente le tracce d' una profonda meditazione, d' uno squisito ragionamento, e di idee ben sostenute. Esser potrebbono d' un gran soccorso, se tutti que' che li leggono, volessero o sapessero profittare de' loro lumi, e seguire il loro esempio. Non v'ha che questo, d' essenziale; tutto il resto non si riduce che a fatti, i quali non servono tutt' al più che ad arricchir la memoria. Il frutto principale dipende dalla meditazione; convien esaminare l' estensione, la forza, la connessione di ciò ch' è scritto; e quando tutt' ciò non si vegga, non serve a nulla: non son che pezzi staccati, i quali nuotano nel cervello alla rinfusa. Quando non si fa che ripetere ciò che gli altri hanno detto, o produrre le loro ragioni, non è che un atto della memoria; il giudizio non diventa perciò migliore. Una scienza di tal natura non è fondata che sul rapporto d' altrui, e l' ostentazione che se ne fa, non è altro che un discorrere macchinalmente

mente, e ſpeſſiſſimo ſovra falſi principj. Perciocchè non tutto quello che ne' libri ſi trova, è fondato ſempre ſovra principj ſolidi e chiari: e la più parte di coloro che leggono non ſempre ſon ben diſpoſti ad eſaminarlo con tutta la neceſſaria cura, que' ſoprattutto che dopo eſſerſi arruolati a un partito non cercano che non ciò che può favorire le loro opinioni. Spiriti ſiffatti ſi privano per ſe ſteſſi della verità, e di tutto il vantaggio reale che trar potrebbono dalla lettura. Altri che per le opinioni han maggiore indifferenza, mancano d' attenzione e d' induſtria. La mente per ſe ſteſſa non ama la fatica di ſeguire ogni argomento fino a' ſuoi principj per vedere ſe è ben fondato o male: queſto ſolo eſame però fa, che uno della lettura profitti aſſai più d'un altro. E ſebbene queſta operazione ſia penoſa a principio; qualora colla ſeverità di qualche buona regola la mente vi ſi accoſtumi, e l'eſercizio la renderà preſto agevole. Quelli che v'hanno formato l'abito, veggono per così dire in un'occhiata il principio buono o cattivo fu cui un argomento è fondato, e ſono i ſoli che abbian la vera chiave de' libri, e il filo che attraverſo al labirinto d'un infinità d'opinioni e d'Autori può condurli ſicuramente alla certezza e alla verità. Queſto è quello, che a' Giovani Studenti inſegnar ſi dovrebbe, affinchè della loro lettura poteſſero approfittare. Quei che non hanno idea di queſt'eſercizio, crederanno al contrario, che ſe ne' libri che leggono, s' appigliaſſero a ſeguir paſſo paſſo ogni argomento inſino alla ſua origine, non farebbono ne' loro ſtudj quaſi niun progreſſo. La quale obbiezione varrà aſſaiſſimo principalmente preſſo coloro, i quali leggono colla mira di parlar molto, e

d' in-

d'imparar poco. Ma io domanderò, qual debba esser la via che tener deve un Uom ragionevole per giugnere alla scienza e alla certezza, e oserò dire a coloro, che questo fine propongonsi, che chi va adagio, ma con passo fermo e costante in una via diritta e sicura, arriverà più presto al fine del suo corso, che quello il quale corra di gran galoppo, ma si fermi con tutti i passaggieri che incontra.

Si può aggiugnere, che questa maniera di leggere con riflessione non è penosa fuorchè a principio; e tostochè se ne sia formato l'abito, si pratica senza alcun intoppo, e senza interrompere mai il corso della lettura. L'azione, e le viste d'un animo avvezzo a quest'esercizio, sono prontissime, e un Uomo usato a riflettere a questo modo penetra sì avanti al primo sguardo, che d'un lungo discorso sarebbe d'uopo, per ispiegare ad un altro ciò ch'egli vede ad un tratto. Oltrecciò tostochè superate si sieno le prime difficoltà, il piacere e il vantaggio che se ne traggono, eccitano vivamente lo spirito alla lettura, la quale senza di ciò non si può chiamare studio se non impropriissimamente (1).

A. R.

(1) *Allorchè non si applica a studj nuovi, un altro esercizio pur dee fare in sul principio, chè è importantissimo, Scelto l'Autore più eccellente nella facoltà che prende a studiare, non dee contentarsi di leggerlo, e considerarlo attentamente, ma dee farne l'estratto per aver sott'occhio in compendio le principali cose che vi si contengono, e poterle con maggiore facilità ricorrere nuovamente e quante volte può essere dis-*

me-

ARTICOLO XXI.

De' Principj medj.

PER ajutarsi in questa parte, e cessar la fatica di salire ogni volta a' primi principj con una lunga serie di riflessioni, parmi, che l'animo avrebbe a procacciarsi varie stazioni, cioè de' principj medj, a cui ricorrere nell'esame de' casi particolari che gli si offron per via. Sebbene questi principj non sieno evidenti per se medesimi, contuttociò qualora siano tratti dai primi con una buona ed esatta diduzione, possiam riposarvici come su verità inconcastabili, e servircene a provare altri punti che se dipendano per una collegazione più immediata di quella che hanno colle massime generali. Questi principj medj possono servirci d' indizj per

---

mestieri. Lo stesso sarà bene ch' ei faccia pure con due o tre altri. Allorchè sia pienamente in possesso della materia, capitandogli altri libri che di lei trattino, basterà, che in leggendo segni nel margine colla matita, o coll'ugna i passi più nuovi, o più importanti, che vi incontra, e faccia di questi una nota.

Il P. Malebranche *per trarre maggior profitto dalla lettura un altro mezzo suggerisce, che può essere utilissimo. Veduto il titolo delle quistioni vorrebbe egli, che ci provassimo a scioglierle da noi medesimi prima di leggere la soluzione dell' Autore. Per esercitare l'ingegno e avvezzarlo a pensar da se non v'ha nulla di meglio.*

per far vedere ciò che è nel retto ſentiero della verità, e ciò che ſe n'allontana. Così fanno i Matematici, i quali non uſan già ad ogni nuova dimoſtrazione di ſalire ai primi aſſioni attraverſo ad una lunga ſerie di propoſizioni che ſon frammezzo. Certi teoremi, che ſovra a buone dimoſtrazioni eſſi han fiſſato, ſervon loro a riſolvere un' infinità di propoſizioni, che ne dipendono, con eguale evidenza, come ſe la mente ripaſſaſſe di nuovo tutti gli anelli della catena, che li lega ai primi principj evidenti per ſe medeſimi. Convien però anche nell' altre ſcienze ſtabilir queſti principj medj colla medeſima cura, eſattezza, e indifferenza, con cui i Matematici fiſſano i loro gran teoremi. Altrimenti ſe ſi adottano ſull' altrui fede o per inclinazione o per intereſſe, in fretta, e ſenza un ſerio eſame e ſenza prove convincenti, non facciam che tendere un laccio a noi medeſimi, e abbandonarci a piè giunti e ad occhj chiuſi, per quanto da noi dipende all'errore, alla menzogna, e alla falſità.

ARTICOLO XXII.

Della Parzialità.

IN quella guiſa che v'ha riſpetto alle opinioni una parzialità che fa traviare la mente come già abbiam dimoſtrato; così pure ve n'ha un' altra riſpetto agli ſtudj che di molto pregiudica all' eſtenſione delle noſtre cognizioni. Per ordinario apprezziam più le ſcienze, alle quali ci ſiamo applicati, che quelle che abbiam neglette, come ſe le prime ſoltanto foſſero degne della noſtra attenzione, e le altre non foſſero che un vano e inutil traſtullo. Che ciaſ-

ciasun abbia del merito per la scienza, ove ha fatto il suo studio particolare, non v'ha alcun male: la cognizione, e un vivo sentimento di ciò che ella ha di bello, e di utile, anima a proseguirla, e a portarla più oltre. Ma il disprezzo di tutte le altre scienze, come se a fronte della Giurisprudenza, o della Medicina, o dell'Astronomia, o della Chimica, o anche di qualch'arte inferiore non fosser nulla, è indizio d'uno spirito piccolo pien d'orgoglio e di vanità. Oltrecciò egli chiude l'ingegno in ristrettissimi confini, e gli impedisce di stender l'occhio sull'altre parti del mondo intellettuale, che son forse più belle e più fertili che non il terreno ch'egli ha trascelto, e che oltre alla novità degli obbietti potrebber fornirgli l'occasione di meglio coltivare questa parte medesima a lui sì cara.

Sebbene una tale parzialità non arrivi sempre a ispirar del disprezzo per tutti gli altri studj, avvien però di sovente, che si ha troppa condiscendenza per un certo studio particolare, e mal a proposito si fa servire a spiegare altre Scienze, con cui può dirsi che non abbia pure la menoma relazione. V'han per esempio de' Matematici sì prevenuti a favore del loro metodo, che introducon le linee, e le figure finanche nello studio della Teologia, e nelle ricerche di politica, come se nulla scoprir si potesse nè sviluppare senza del loro ajuto. V'hanno altri che avvezzi alle speculazioni trattan la Fisica da Metafisici, e la spiegano coll'idee astratte della Logica. Ma chi vuol ben guidare il suo Intelletto nella ricerca della verità fuggir deve accuratamente tutte queste miscellanee stravaganti, e non trasportare per un capriccio ridicolo ciò che vi ha di buono e di utile in

una

una ſcienza, ad un'altra ove non ſerve che ad imbrogliare, e confonder la mente. S'egli è vero, che le coſe non voglion eſſere male amministrate, egli è vero non meno, che non voglion eſſer mal' inteſe. Egli è d'uopo conſiderarle quali ſono in ſe ſteſſe, e allor vedraſſi, di qual maniera s'abbiano ad intendere. Per averne una giuſta idea conviene applicar l'Intelletto alla loro inflеſſibil natura, e alle loro relazioni inalterabili, non pretendere di trar le coſe a' noſtri pregiudiaj.

V'ha un'altra parzialità a' Letterati aſſai comune, e non meno pericoloſa nè men ridicola della precedente, io voglio dir la mania, che alcuni hanno d'attribuire una ſcienza univerſale agli Antichi, ed altri a' Moderni. *Orazio* in una delle ſue Satire deride con molta grazia l'incapricciamento, che alcuni avevano per gli Antichi in materia di poeſia. Lo ſteſſo ridicolo può trovarſi riſpetto alle altre arti o ſcienze. Alcuni ammetter non vogliono opinione neſſuna, ove appoggiata non ſia all'autorità degli Antichi, che al loro avviſo in Letteratura eran tutti giganti. Non ſi dee ſecondo loro por nulla nel teſoro della ſcienze, e della verità, ſe non ha il conio della Grecia o di Roma: e dopo que'giorni avventurati appena conſentono, che gli Uomini abbiano avuto più la facoltà di vedere, di penſare, e di ſcrivere. Gli altri non ſono meno ſtravaganti; diſprezzan eſſi tutto ciò che gli Antichi ci han laſciato, e innamorati delle noſtre ſcoperte, e delle noſtre invenzioni moderne, non fanno alcun conto di ciò che le ha precedute, come ſe tutto quello che antico ſi chiama, all'ingiurie del tempo eſſer doveſſe ſoggetto, e la verità foſſe anch'ella ſottopoſta ad ammuffire, e a corrompersi.

persi. Io son d'avviso, che gli Uomini rispetto ai talenti naturali sien presso a poco ognora stati i medesimi. L'educazione e la moda son quelle che han posta una grande diversità fra le diverse età di parecchi paesi, e han fatto, che una generazione nell'arti e nelle scienze ha avanzato un'altra di lunga manò. Ma la verità è sempre la stessa, il tempo non l'altera, e non val essa nè più nè meno per esser d'una tradizione o antica o moderna. Ne' primi secoli vi sono stati degli Uomini grandi per le loro scoperte, e pei loro scritti; ma sebbene essi meritino il nostro studio, non hanno però esaurito tutti i tesori, molto hanno lasciato per esercitare l'industria e la sagacità de' secoli posteriori, e altrettanto farem noi pure co' nostri posteri. Ciò che or si riceve con venerazione a cagione della sua antichità, è stato nuovo una volta, ma non valea meno perciò; e quello che noi attualmente per la sua novità abbracciamo, parrà ben antico all'età futura, ma non sarà perciò, nè men vero, nè men coerente alla natura. Non v'ha quì alcun luogo di contrapporre gli Antichi a' Moderni, e di aver disgusto per gli uni o per gli altri. Chiunque sa avvedutamente condursi nella ricerca della verità, e della scienza, deve raccogliere tutto quello che può di lumi e di soccorsi da qualunque parte gli vengano, senza rispettare l'errore, nè abbandonare le verità ovunque si truovino (1).

Un'

(1) *Il disprezzare gli Antichi è effetto di leggerezza, l'innalzarsi sovra i Moderni è sovente effetto di vanità o d'invidia. Gli Autori recen-*

Un'altra parzialità pur si vede, la quale alcuni stringe alle opinioni ricevute, ed altri ne allontana. I primi credono impossibile, che tanti Uomini si ingannino, e che gli occhj d'una sì gran moltitudine non veggan chiaro; non osan pure spinger lo sguardo al di là delle opinioni ammesse nel luogo o nel secolo, in cui vivono, nè lusinganssi d'esser più saggj de' lor vicini: quindi conchiudono, che l'opinione comune è la sola che sia vera. Contenti di seguire la folla, essi credono d'andar diritto; almeno vanno a lor bell'agio, e per essi è presso a poco lo stesso; di più non chieggono. Ma sebbene il proverbio ordinario, che dice: *la voce del popolo è voce di Dio* (2) si riguardi come un assioma, io non so però, che Iddio abbia pronunziato giammai i suoi oracoli per bocca della moltitudine, nè che la natura abbia mai comunicato i suoi segreti per mezzo del volgo.

V'hanno all'opposto alcuni altri, i quali rigettano tutte le opinioni volgari, come ridicole, e false. Tostochè la *Bestia ha più teste*, com'essi dicono, abbraccia un partito; questa ra-

---

recenti son troppo a noi vicini, e la lor riputazione troppo facilmente può oscurare la nostra. Gli Antichi al contrario sono in troppa lontananza per poterci pregiudicare. Quindi ove trattasi di confronto, questi a quelli si proferiscono più volentieri. E v'ha pur di quelli, che a' loro Contemporanei non potendo contrapporre il merito proprio, cercano di contrapporvi quel degli Antichi per abbassarli pure in qualche modo.

(2) Vox populi vox Dei.

ragione lor basta per conchiudere che la verità non vi si trova. Essi avvisato, che le opinioni del volgo siano adattate alla sua intelligenza, ed ai fini di coloro che lo governano; e che se vuolsi scoprire la verità, convenga allontanarsi dalla strada battuta, ove non trovasi a lor giudizio che spiriti bassi e servili, che alla cieca, e carpone van sulle tracce delle lor guide. Egli è perciò, che questi rari Ingegni non hanno gusto che per le nozioni straordinarie: tutto ciò che è adottato comunemente, ha per loro l'impronta della Bestia, e indegno reputano della loro penetrazione il prestarvi orecchio: tutti i loro pensieri non si aggirano che su paradossi, e li cercano, gli abbracciano, gli spacciano, e si lusingano per questa foggia di distinguersi dalla ciurma. Ma che una cosa sia comune o no, ciò non la rende nè più vera, nè più falsa, e non dee per conseguenza formare niun pregiudizio nelle nostre ricerche. Noi non abbiamo a giudicar delle cose secondo le opinioni, ma delle opinioni secondo le cose. E' vero, che la moltitudine d' ordinario non ragiona troppo dirittamente, e che perciò ella debb'esser sospetta, non già seguirsi come una guida infallibile; ma i Filosofi che hanno abbandonato le opinioni volgari, son caduti anch'essi in errori stravaganti al pari di quei del volgo. Non sarebbe egli una solenne pazzia il non voler respirare nè bere, perchè la plebe fa dell'aria e dell'acqua lo stesso uso che facciam noi? E sarebb'egli ragionevole il privarsi di certi comodi della vita, perchè non sono in grido nel paese ove s'abita, e non sono a notizia di tutti quei del contado?

La verità sia alla moda o nol sia, è la sola misura delle nostre cognizioni, e l'obbietto solo dell'

dell'Intelletto. Tutto ciò che da lei si scosta sia comune o rarissimo, non è che mera ignoranza, o anche peggio.

V'ha un'altra parzialità, la qual fa, che imponghiamo a noi stessi, e scarso profitto ricaviamo dal nostro leggere: io voglio dire il costume che abbiamo di abbracciar tosto le opinioni degli Autori che leggiamo, allorchè favoriscon le nostre, e di appoggiarci alla loro autorità come a solidi fondamenti.

Non v'ha quasi nulla, che più abbia pregiudicato alle Lettere, che l'aver dato il nome di *studio* alla *lettura*, e preteso, che un Uomo, il quale molto abbia letto, sia lo stesso che un Volent'Uomo.

Tutto quello che si può scrivere, si riduce o a *fatti*, o a *raziocinj*. I fatti son di tre specie.

O riguardano gli Agenti necessarj, e le loro azioni reciproche, sia che si lascino operare secondo il corso ordinario della natura, sia che l'industria degli Uomini gli applichi gli uni agli altri per far degli esperimenti.

O riguardano gli Agenti liberi, soprattuto le azioni degli Uomini ridotti in Società (il che forma la Storia della vita civile, e de' costumi).

O finalmente riguardano le opinioni.

Egli è in queste tre cose, s'io non m'inganno, ove consiste ciò, che si chiama comunemente *sapere*. Altri forse v'aggiugneranno la *Critica*; ma alla fine non è anch'essa che una materia di fatto, e si riduce a dire, che un tal Uomo, o molti Uomini hanno applicato ai tali suoni le tali idee (3).

Io

(3) *Il nome di* Critica *viene usato da noi in un*

Io comprendo sotto al nome di *raziocinio* tutte le scoperte che la Ragione umana può fare circa alle verità generali, o si truovin esse per intuizione o per dimostrazione, o per via di conseguenze probabili. Se non è questo solo ove la scienza consiste, perchè può conoscersi eziandio la verità o la probabilità delle proposizioni particolari, egli è certo però, che questo debba essere il fine di que' che cercano di coltivare il loro spirito, e rendersi abili colla lettura.

Or non è già da negare, che i libri fano di gran soccorso alla mente e che la forniscano de' mezzi di pervenire alla scienza; ma è da temere, che non impediscano molti dall'arrivare a quella che è soda e vera. Io oso dire puranche non esservi cosa, ove l'Uomo debba procedere con più riguardo, che nell'uso dei libri, i quali senza di tale precauzione servon piuttosto di passatempo, che di utile occupazione, e non accrescono che pochissimo le nostre cognizioni.

Non è raro il trovar degli Uomini che danno si alla lettura con un'assiduità infaticabile fino a dimenticarsi di mangiare e di dormire, e che non divengon più dotti contuttociò, comechè non si possa attribuire il poco progresso che fanno, ad alcun difetto delle loro facoltà intellettuali. Il mal è che quì si suppone, che la

---

un senso assai più largo; e intendiamo per esame esame ragionato di una cosa qualunque per iscoprirne la verità o la falsità, ove si tratti di materie di raziocinio o di fatto, e i pregj e i difetti ove si tratti di materie di gusto.

la ſcienza, d'un Autore s'infonda nell'animo di chi legge le ſue opere, la qual coſa è anche vera, ma non mercè della ſola lettura. Convien leggere, e intendere ciò che ſi legge; nè già ſoltanto ciò che è affermato o negato in ciaſcuna propoſizione (benchè molti Leggitori vi abbiano che non van pur tanto innanzi) ma veder l'ordine e la ſerie de' ragionamenti, oſſervare la forza e la chiarezza della loro conneſſione, e ben eſaminare i fondamenti, ſu di cui ſono appoggiati. Quando tutto ciò non ſi faccia, legger ſi ponno le opere di un Autore ragionevoliſſimo, di cui ben ſi intendano e la lingua e le propoſizioni, ſenza cavare alcun frutto dal ſuo ſapere. Imperocchè queſto non è ripoſto che nella conneſſione certa o probabile delle idee ch'egli impiega; e ſe queſta conneſſione non ſi rileva, non può nulla giudicarſi intorno alla certezza, o alla probabilità di ciò ch'egli avanza. Tutto ciò che ſi ammette ſenza di queſta cognizione in-zima, ſi ammette ſulla parola dell'Autore ſenza averne internamente niuna certezza. Perciò io non mi maraviglio che v'abbian degli Uomini, i quali abbondano di citazioni, e non parlano che di autorità: egli è queſto il ſolo fondamento, ſu cui eſſi fabbricano i loro ſiſtemi. Può dirſi, che e' non hanno, che una ſcienza implicita, e di ſeconda mano, e che azzicano giuſto quando l'Autore onde han tratte le loro opinioni, fortunatamente ha colto egli nel ſegno; ma ciò non chiamaſi certo ſaper le coſe.

Gli Scrittori dell'età noſtra o delle paſſate buoni teſtimonii eſſer poſſono de' fatti che ci raccontano, e ſulla loro parola poſſiam riceverli (4); ma

(4) *Qualora abbiano però le condizioni ac-*

ma la loro autorità non arriva più oltre, e la non può influir punto sulla verità o la falsità delle opinioni, le quali con cert' altra regola voglion essere esaminate, regola che questi Autori medesimi han dovuto seguire, se han voluto giugnere ad una solida cognizione, e che noi pure dobbiam praticare dal canto nostro, se aniam di arrivare allo stesso fine. E' vero, che essi hanno per noi cercate le pruove, e in tal ordine le han disposte, che si può incontanente vedere la verità o probabilità de' lor sentimenti. Ci han essi risparmiata questa fatica; e noi forse l'avremmo invano intrapresa, o non vi saremmo così ben riusciti com'essi han fatto. Checchè ne sia, molto debito noi abbiam certamente a' giudiziosi Scrittori di ogni secolo di averci fatto parte delle loro scoperte. Ma trattasi di farne buon uso, il qual non consiste a scartabellare in furia i loro libri, e a caricar la memoria delle loro opinioni, o di ciò che hanno detto di più riguardevole, ma a seguire i loro ragionamenti, ad esaminare le loro pruove, e a giudicare in appresso della verità o falsità, della probabilità o improbabilità di ciò che avanzano. *Conoscere* è *vedere*, ed è la più solenne di tutte le pazzie il credere di poter vedere cogli occhj d'un altro, con quantunque fermissimo tuono ci venga pur egli assicurando, che nulla è più visibile di ciò ch' ei dice. Infino a tanto che noi veggiam noi medesimi co' nostri occhj proprj, e che il nostro proprio Intelletto non lo comprende, noi andiam sempre

---

cennate nel Lib. IV. Cap. 16. del Saggio Filos. sull' Um. Intelletto.

pre fra le tenebre, e non siamo niente meglio istruiti, qualunque vantaggiosa idea aver possiamo di un Autore.

Euclide ed *Archimede* a buon diritto son riputati valenti, e si sa, ch'essi han dimostrato i lor teoremi: tuttavolta se alcun leggesse i loro scritti senza comprendere la connessione delle lor pruove, e la giustezza delle lor dimostrazioni, avrebbe bell'intendere la significazione de' loro termini; non sarebbe perciò nelle Matematiche più inoltrato di prima; potrebbe creder bensì ciò che han detto, ma non già averne una giusta idea.

ARTICOLO XXIII.

Dell'Ostinazione.

NOn so, se quelli che si ostinano in ciò che han fissato una volta, il facciano, perchè amanti divengano delle loro prime cognizioni, o perchè manchino di vigore e d'industria per recar le ricerche infino all'ultimo, o perchè s'appaghino facilmente del più leggiero barlume (1). Quel ch'è certo si è, che la più parte degli Uomini si abbandonano a' primi giudizj dell'animo loro, e han per le loro pri-

(1) *Ua' altra ragione vi può aver luogo massimamente ove trattasi d' opinioni già concepite da lungo tempo, ed è, che il nostro amor proprio dura fatica a persuaderci, che noi ci siamo per tanto tempo ingannati, e cerca ogni modo d' opporsi a questa persuasione per lui troppo umiliante.*

prime idee quella tenerezza medesima che per un figlio primogenito. Egli è questo un difetto grandissimo, perciocchè l'ostinazione a non voler nulla credere di quanto si è ammesso una volta, non viene da amore che s'abbia al vero, ma da una cieca sommissione a ciò che tale rassembra. Può dirsi, ch'egli è rendere un ingiusto omaggio non già alla verità, che non cercasi, ma all'opinione imbevuta a caso qualunque siasi. Egli è un abuso manifesto che facciamo delle nostre facoltà, e un prostituir l'animo per così dire al primo che si presenta. Non è certo un mezzo per giugnere ad una verace cognizione, quando pure la ostinazione non cangiasse la natura delle cose: il che non sarà giammai. Qualunque idea noi ci formiamo, gli effeti continueranno sempre nel medesimo corso, e avranno in perpetuo gli uni cogli altri le medesime relazioni.

ARTICOLO XXIV.

Della cieca Rassegnazione.

AL contrario v'han degli Uomini, che rassegnano il lor giudizio all'ultimo che parla, o all'ultimo libro che leggono. La verità non mette mai radice nell'animo loro, e non vi fa la minima impressione. Simili a' Camaleonti vestono il colore di tutto quello che li circonda, e ne cambiano tostochè un nuovo obbietto lor si avvicina. Ma chè una opinione sia proposta e accettata oggi o domani, non è sicuramente un indizio della sua certezza, e non dee moverci punto a darle la preferenza. Il più presto o più tardi in quest'incontro è un puro caso, non già la regola del vero o del falso. Non v'ha alcuno che nol confessi: e perciò quando trattasi di cercare la verità, dovrebbe ognuno guardarsi dall'influenza di tutti gli accidenti di egual natura. L'abbracciare un'opinione per la sua novità, o ritenerla perchè si è abbracciata già da gran pezzo, vale lo stesso come il giuocare alla ventura ciò zhe si ha a credere. Le buone ragioni debbono sole determinare il giudizio, l'animo esser deve ognor pronto ad ascoltarle, e secondo il lor suffragio soltanto egli deve indifferentemente o rigettare o ammettere qualunque sorta di opinioni o le sapesse già prima, o nuove gli giungano.

ARTICOLO XXV.

Delle Favole.

QUantunque io abbia discorso più lungamente altrove (*Saggio sull' Umano Intelletto* Lib. III. Cap. X.) dell' abuso che fassi delle parole, tuttavia le scienze son così piene di termini particolari, che non son mai avvertiti abbastanza coloro, che amano di ben guidare il loro Spirito nella ricerca della verità, a non ammettere alcuno di questi termini, comunque autorizzati siano nelle scuole, senza averne una esatta idea. Un vocabolo può essere molto in grido presso di certi Autori, e venir impiegato per qualche cosa di reale; ma se quegli che legge le loro opere, non può formarsi di questo preteso essere una idea distinta, un tal vocabolo non sarà per lui che un vano suono insignificante, e non varrà niente più, per quanto ne sia detto, che se egli si applicasse ad un puro nulla. Que' che amano di avanzarsi nelle cognizioni, non già d' ingannar se medesimi, o gonfiarsi vanamente di un po' d' aria articolata, devon fissare per regola fondamentale di non pigliar mai le parole per le cose, e di non supporre che i nomi, i quali truovansi su pe' libri, significhin degli enti reali nella natura, infino a tanto che di questi enti non abbiano idee chiare e distinte. Non so, se mi si accorderebbe la permissione di collocare le *forme sostanziali*, e le *specie intenzionali* fra i termini appunto che non significan nulla; ma io son persuaso certamente, che questi grandi vocaboli delle Scuole non abbiano alcun senso, e che tutto quello che intorno a loro credesi

di

di ſapere, finiſca con una pompoſa ignoranza (1). Non a torto ci lagniamo, che di queſti termini aſſai quantità ſi ritruova negli ſcritti di alcuni Filoſofi (2), e che ad eſſi ricorrono per ſupplire al difetto de' lor ſiſtemi, e naſcondere ſotto un velo ciò che non intendono. Checchè ne ſia, l'opinione che s'ha ordinariamente che v'abbiano nella natura degli effetti, i quali corriſ-

(1) *La chimera delle* forme ſoſtanziali *è dovuta appunto all' ignoranza, in cui erano i Peripatetici delle cagioni tanto proſſime, come rimote degli effetti naturali, e alla maniera che avevano al tempo ſteſſo il voler tutto ſpiegare. Vedevano per eſempio, che un legno poſto ſul fuoco ſi cangia in cenere; invece di dire che il fluido igneo penetrando le parti del legno le ſepara le une dall' altre, e facendone partire le più volatili e leggiere, cioè il fuoco ſolido contenuto nel legno medeſimo, l'aria, l'olio, l'acqua ec. vi laſcia ſolo le fiſſe e peſanti, cioè la terra, il ſale, le parti metalliche ec.: concepivan nel legno una materia o ſoſtanza indeſtruttibile che ne formaſſe la baſe, concepivano quindi le qualità del legno non come ſemplici modificazioni, e maniere d' eſiſtere di queſta ſoſtanza, ma come tanti eſſeri particolari a lei aggiunti; all' aggregato di queſti eſſeri davano il nome di* forma ſoſtanziale; *e ſupponevano di ſpiegar tutto dicendo, che il fuoco obbligava forma ſoſtanziale del legno a partirſene, e che alla materia che rimane, ſopravviene la forma ſoſtanziale della cenere.*

(2) *Degli Scolaſtici principalmente, e di parecchi eziandio de' Carteſiani.*

rispondano a queste parole, ha cagionato il grande imbarazzo a molti, e ha fatto smarrire ben altri (3). Ciò che significa *non so che*, merita di essere esaminato *non so quando*. Se s' han-

(3) *L' Ab. di* Condillac *nel* Saggio su l'Origine del Um. Cogniz., *e nell'* Arte di pensare *si è occupato di proposito a cercar l'origine di quest' opinione, ossia del modo, con cui gli Uomini arrivano a realizzare le loro idee astratte, e io credo troppo importante il recar quì per disteso la sua eccellente analisi.* „ *Le nostre prime idee, dice egli, sono state tutte particolari. Erano certe sensazioni, che noi riguardavamo o come modificazioni dell' esser nostro, o come qualità degli obbietti a cui le riferivamo. Or tutte queste idee presentano una realtà, poichè non sono propriamente che tale o tal essere modificato nella tale o tal maniera. Non sapremmo a cagion d' esempio apprendere in noi cosa alcuna, che non la riguardassimo come nostra; come appartenente al nostro essere, o come formante il nostro esser medesimo determinato ad una tale o tal altra maniera d' esistere. Ma perchè la nostra mente è troppo limitata per riflettere su molte modificazioni a un tempo solo, ella considera una dopo l' altra quelle che scopre in un oggetto, le separa quindi dal loro essere, e toglie loro tutta la loro realtà. Non si può però riflettere sopra un niente, poichè ciò sarebbe propriamente un non riflettere. In qual guisa adunque siffatte modificazioni prese astrattamente, e separatamente dall' essere a cui appartengono, o di cui non partecipano se non inquanto vi son racchiuse, e posson ellene formar l'obbietto de' nostri pen-*

sa-

hanno idee di ciò che diceſi, comunque aſtratte elle ſiano, ſi dee poterle ſpiegare, e definire i termini che le rappreſentano. Ma ſe non vi ſi può riuſcire, egli è pruova infallibile, che

---

ſieri? Egli è, perchè la mente continua tuttavia a riguardarle come eſſeri. Avvezza tutte le volte che le conſidera del loro obbietto, ad apprenderle accompagnate da una realità, dalla quale non ſono allora diſtinte, ella conſerva loro quanto può queſta medeſima realità, anche quando le diſtingue dal loro ſoggetto. Ella ſi contraddice; da un canto riguarda queſte modificazioni ſenza alcun rapporto al loro eſſere, ed elle non ſon più nulla; dall'altro perchè il niente non può concepirſi, le riguarda come qualche coſa, e continua ad attribuir loro quella medeſima realità, con cui le ha appreſe a principio, benchè queſta non poſſa più lor convenire. In una parola queſte aſtrazioni, quando non erano che idee particolari, ſi ſon legate coll'idea dell'eſſere, e queſto legame ſuſſiſte. "

„ *Comunque viziosa ſia queſta contraddizione, eſſa è però neceſſaria. Poichè ſe la mente è troppo limitata per abbracciare tutt'inſieme un eſſere, e le ſue modificazioni, converrà bene, che le diſtingua, formandone dell'idee aſtratte; e ſebbene con ciò le modificazioni perdano tutta la realità che avevano, converrà bene, che in eſſe la ſuppongа tuttavia, poichè altrimenti non potrebbe giammai formarne l'obbietto della ſua riflesſione* ".

„ *Queſta neceſſità è il motivo, per cui molti Filoſofi non hanno pur ſoſpettato, che la realità dell'idee aſtratte foſſe un'opera dell'immagina-*

zione. Essi han veduto, che nei era ti a considerar quest' idee come quali reale, si sono astenuti a questo. e saliti alla ragione che ce le fa appr a questa falsa apparenza, hanno conch no esseri infatti ".

„ *Hanno dunque realizzato tutte q ni: ma più o meno secondo che le cose le erano idee parziali, sembravano av no di realità. Alle idee delle modificaz dati minori gradi di essere che a quelle zc, e quelle delle sostanze finite ne ha ancor meno che quella dell' Essere infin*

„ *Quest' idee per tal modo realizzat te d' una fecondità maravigliosa. A mo le felici scoperte delle* qualità occu forme sostanziali, della specie intenz *per non parlare che di quello che è che a' Moderni, a lor dobbiamo qu quelle specie, quelle essenze, quelle che sono altrettanti esseri, che vanno gare in ciascuna sostanza per determ*

termine della Scuola, e non sa quello che dir si voglia, non mi insegnerà certo giammai niuna cosa coll'uso di questo termine, quand' anche io mi tormentassi tutta la vita per indovinar-

più minute particolarità, e passiamo in rivista i nomi delle sostanze corpo, animale, uomo, metallo, oro, argento *ec., tutti svelano agli occhj de' Filosofi degli esseri nascosti al rimanente degli Uomini* ".

„ *Una pruova ch' essi riguardano queste parole come segno di qualche realità, si è, che quantunque una sostanza abbia sofferto qualche alterazione essi non lasciano tuttavia di domandare, se appartenga ancora alla medesima specie, a cui riferivasi pria di questo cangiamento: quistione che diverrebbe superflua, se fossero consistere le nozioni delle sostanze, e quelle delle loro specie in diverse collezioni d'idee semplici. Allorchè domandano, se il ghiaccio e la neve son acqua, se un feto mostruoso è uomo, se Iddio, gli Spiriti, i corpi, e il vuoto medesimo sono sostanze; egli è evidente, che la quistione non è se queste cose convengano coll'idee semplici unite sotto alle parole* acqua, Uomo, sostanza; *ella risolverebbesi da se medesima. Si cerca di sapere, se queste cose racchiudano certe essenze, certe realità, che significate supponsi da queste parole* acqua, Uomo, sostanza; *e siccome non si sa quello che vogliasi dire, si disputa, e non si risolve mai nulla* ".

„ *Questo pregiudizio ha fatto immaginare a tutti i Filosofi che definire si debbano le sostanze per la differenza prossima, come la più atta a spiegarne la natura. Ma noi stiamo ancora*

aſpettando da loro un eſempio di qu
definizioni. Elle ſaranno ognor difet
potenza, in cui ſono i Filoſofi di con
ze impotenza, di cui eſſi non dubit
venuti per l'idee aſtratte che realiz
prendan poi per l'eſſenza medeſima d

„ Io temo, dice Locke, che la n
cui ſi parla delle facoltà dell'animo
a molti fatto naſcer l'idea confuſa
ti, che eſiſtano in noi diſtintamente
no diverſe funzioni, e diverſe poten
mandino, ubbidiſcano, eſeguiſcano
come altrettanti eſſeri diſtinti, opinio
prodotto una infinità di vane diſpute
oſcuri e pieni d'incertezza ſulle qui
riferiſcono a tali facoltà.„

„ Queſto timore è degno d'un
gio; poi hè per qual ragione s'agi
me quiſtioni importanti; ſe il giu
tenga all'Intelletto o alla Volontà;
l'uno e l'altra egualmente attivi o
te liberi; ſe la Volontà ſia capace

a concepire distintamente, e che perciò l'impiegare de' termini ove non abbiamo idee distinte, come se racchiudessero qualche cosa reale, è l'artifizio di una vana scienza per coprire i difetti d'un'ipotesi, o quei dell'Intelletto medesimo. Le parole non sono fatte per nascondere le cose, ma per discoprirle. Allorchè si destinano a tutt'altro uso, qualche cosa nascondono infatti; ma gli è l'ignoranza, l'errore, e il sofisma di chi parla.

AR-

bertà apparterrebbero all'Intelletto o non gli apparterrebbero, secondo che parlando di questa facoltà più o meno di questi atti si considerasse. Lo stesso è circa alla Volontà. Basta in questa specie di casi spiegar i termini, fissando con esattezza le nozioni che si ha delle cose. Ma i Filosofi essendo stati obbligati a rappresentarsi l'anima per via di astrazioni, ne hanno moltiplicato l'essere; e l'Intelletto e la volontà hanno subito la sorte di tutte le nozioni astratte. Que' medesimi, come i Cartesiani, che han osservato esprossamente che le suaccennate facoltà non son esseri distinti dall'anima, han agitato nondimeno tutte le quistioni or riferite. Hanno dunque realizzate queste nozioni astratte contro alla loro intenzione, e senza avvedersene. Egli è perchè ignorando la maniera di realizzare, erano incapaci di conoscerne i difetti, e per conseguenza di servirsene con tutte le precauzioni necessarie. "

ARTICOLO XXVI.

Delle Diſtrazioni.

ABbiam già oſſervato, che v'ha nell'animo noſtro una corrente perpetua di idee, che ſi ſuccedono l'una all'altra, come ciaſcuno può in ſe medeſimo ſperimentarlo. Importa dunque moltiſſimo il dirigerle, perchè non vengano in folla, e traſceglier poſſiamo quelle che giovano all'attuale propoſito. Queſt'abito non ſi acquiſta che con un lungo eſercizio, e non è così facile l'arrivarvi come ſi penſa, quantunque ſia una delle principali cagioni, per cui un Uomo ſupera ſpeſſo d'aſſai un altro, che pur ne' talenti naturali non gli ſarà inferiore; e giugne a ragionare infinitamente meglio. Io amerei moltiſſimo di trovare un rimedio capace di prevenire le diſtrazioni, a cui gli animi noſtri ſono ſoggetti; e ſe alcuno ſe ne ſcopriſſe, io ſon certo, che un ſervigio importantiſſimo ſi renderebbe agli ſtudioſi, e moltiſſimo contribuirebbe a far penſare anche quelli che non riflettono quaſi mai. Quanto a me io non ho finora ſcoperto altro mezzo di fiſſare la mente ad una coſa, che l'avvezzarvela con tutti gli ſforzi poſſibili (1). Se oſſervaſi la con-

(1) *L'Ab. di* Condillac *accenna varj di queſti ſforzi, che nella pratica eſſer poſſono utiliſſimi.* „ *La coſa più difficile, dice egli, è il comandare all'immaginazione. Talvolta quanto più vogliamo allontanare l'idee, con cui ella ci attraverſa la rifleſſione, tanto più oſtinatamente que-*

condotta de' Fanciulli, si vede, che anche quando più stanno in guardia, si lascian rapire da mille pensieri frivoli che gli assediano d' ogni parte. Io non credo però, che per guarirli di siffatte distrazioni si abbiano a sgridare o battere, poichè ciò non serve che a empierli di tema, di spavento o di rossore, e li disfoglie vie più dall' applicarsi a ciò che loro si raccomanda. E' d' uopo al contrario richiamarli al proposito con dolcezza, e mostrar loro il buon sentiero, senza far vista nemmeno d' esservi accorti de' loro errori. Questo è il metodo più sicuro ch' io conosca per renderli attenti: le percosse e le minacce non possono che produrre un effetto opposto (2).

AR-

queste ci presentano. Convien allora pigliar soccorso da tutte le facoltà, guardar con forza l' obbietto che vogliamo studiare, toccarlo, disegnarne colla mano tutte le parti ripetere ad alta voce a noi medesimi tutto ciò che v' osserviamo. Determineremo puranche la nostra memoria a richiamarci degli obbietti simili a richiamarci le impressioni che han fatto sopra di noi, i giudizj che ne abbiamo formato. Allontaneremo al contrario tutte le cose sensibili, che han qualche rapporto coll' idee capaci a distrarci ec. "

(2) *Chi pretende da un Fanciullo un' attenzione continuata per più di tre e quattro mi-*

ti...

ARTICOLO XXVII.

Della Diſtinzioni.

LA diſtinzione e la diviſione, s'io ben m'appongo, ſono due coſe aſſai differenti, poichè l'una è fondata nella natura, e l'altra dipende dall'arte; almeno ſe m'è permeſſo di riguardarle da queſto lato, io oſo dire, che l'una è aſſolutamente neceſſaria per arrivare alla certezza, e l'altra ſe troppo ſe ne abuſa, non vale ch'a imbarazzare la mente. Egli è l'indizio d'una ſemma penetrazione il ſaper diſcernere nelle coſe infin la minima differenza, ed è il mezzo di fiſſar l'Intelletto, e di ben guidarlo nella ricerca della verità. Ma quantunque ſia utile il badare a tutte le varietà che ſi truovano nella Natura, non è però, ſpedien-

te

---

ti, pretende una coſa ingiuſtiſſima, perchè impoſſibile. Non avvezzi a riflettere, troppo facilmente ſi laſcian coſſi rapire, ſenza che ſe n'avvegnano, dall'idee che di mano in mano lor ſi preſentano. Quindi è, che applicare mai dovrebbenſi a ſtudj che richieggano molta riflеſſione, e dove ſeguir ſi debba una lunga catena d'idee, maſſimamente d'idee aſtratte. E quando pure ſi voglia loro ſpiegare alcuna coſa, la quale domandi un'attenzione ſeguita; convien dividere la materia in molte piccole parti, proporne loro poche per volta, e far delle corſe brevi e frequenti, per laſciar campo così al loro ſpirito irrequieto di far delle brevi ſfuggite, o tornar quindi al propoſito.

te l'esaminar nelle cose tutte le minime differenze, e dividerle in altrettante classi distinte.

Ciò ne porterebbe a minutezze infinite, avendo ogni individuo qualche cosa che dagli altri il distingue, e non servirebbe che ad imbrogliare lo spirito, levandogli i mezzi di stabilire le verità generali. L'unione di più cose in diverse classi dà alla mente delle viste più estese; ma conviene, che abbiamo cura di unirle in quella parte soltanto, ove s'accordano, perciocchè in tutto il resto non si hanno mai a considerare congiuntamente.

Se noi volessimo ben ponderare qual sia lo scopo delle nostre ricerche, ciò ne insegnerebbe a non portare troppo oltre le distinzioni, che non s'hanno a prendere se non dalla natura medesima delle cose. Niente è lor più contrario di queste distinzioni che si inventano a capriccio, e che si esprimono con termini dell'arte, a' quali non s'applica niuna idea precisa, e sono atti perciò a ragionar nelle scuole fino allo sfinimento senza rischiarare la minima difficoltà, nè avanzare d'un passo le umane cognizioni. Qualunque soggetto s'esamini, e si voglia approfondare, parmi, che render s'abbia più generale che è possibile, e che non si corra in ciò alcun rischio, quando l'idea che se ne forma, è ben fissa, e determinata, poichè ciò posto noi la distingueremo sempre agevolmente da ogn'altra, comechè sia compresa sotto al medesimo nome. Le distinzioni si sono moltiplicate per ischifare gli equivoci, e i sofismi che ne dipendono. Ma se ogni idea astratta avesse un nome proprio, non s'avrebbe grand'uopo di tutto l'infinito numero di distinzioni scolastiche, e osservar si potrebbono assai meglio le differenze che v'han fra le cose, e meglio distinguerle fra di loro.

M

Il vero mezzo di giugnere alla ſcienza non è dunque d'empierſi il capo di tutte queſte diſtinzioni delle Scuole, di cui gli ſcritti d'alcuni ſi veggono così ſopraccarichi, che l'Uomo più attento perde di vista il ſoggetto che trattano, e v'ha grande apparenza che sfugga agli Autori medeſimi dopo averlo diviſo, e ſuddiviſo un milione di volte: perciocchè invano s'affetta l'ordine, e ſi aſpira alla chiarezza, quando le coſe ſi ſono ridotte in polvere. Le troppe, o troppo poche diviſioni ne' penſieri e negli ſcritti non poſſono che cagionare confuſione, e convien eſſer ben abile per non cadervi o nell'uno o nell'altro modo.

E' difficile però l'eſprimere, qual ſia il giuſto mezzo fra queſti due vizioſi eſtremi. Tutto ciò che può ſervire a trovarlo, riducesi, almeno per quanto io ſo, a non ammettere che idee chiare e diſtinte.

Quanto alle diſtinzioni verbali, che ſervono a ſpiegare i termini equivoci, ſon eſſe piuttoſto un oggetto appartenente alla Critica, e al Vocabolario, che alla Filoſofia, o ad una ſcienza reale, non ſi aggirando eſſe che ſulla diverſa ſignificazione delle parole. So, che l'intelligenza de' termini, e il ſegreto di impiegarli deſtramente nelle diſpute per dare, o parare i colpi, ſi ſon riguardati altre volte, e ſi riguardano pur oggidì come una buona parte dell'erudizione; ma egli è queſto un *ſapere* diſtinto dalla *ſcienza*, la qual conſiſte nell'oſſervare i rapporti che han l'idee fra loro: il che può farſi ſenza il ſoccorſo de' termini. Di quì è, che la ſcienza più certa non ha mai avuto ricorſo alle diſtinzioni: io intendo la Matematica, in cui s'hanno idee fiſſe e nomi determinati che le rappreſentano, e dove per conſe-

guen-

guenza non essendo luogo ad equivoco le distinzioni si truovano inutili. Non avviene lo stesso nell'altre parti della Filosofia, dove l'Oppositore cerca i termini più capricciosi che sa immaginare, affine di imbrogliare l'Avversario, e dove questi fa ogni sforzo per liberarsene coll'ajuto delle distinzioni, che mai non crede di portar troppo avanti, nel che non ha nemmen torto, giacchè si tratta d'una vittoria, che può ottenersi, senza che la scienza, e le verità v'abbian parte. Sembrami almeno, che gli equivoci da un lato, e le distinzioni dall'altro formin tutto l'artifizio della disputa. Egli è pure per questo motivo, che alcuni Saccenti hanno creduto che l'abilità si riducesse tutta quanta a questa vana scienza di parole, e che hanno perciò rivolto ogni studio a moltiplicar le divisioni e le distinzioni, assai più che la natura delle cose nol richiedeva. Ma chi ha nell'animo delle idee fisse, ed ha presenti i nomi che v'ha annesso, può abbastanza discernere in che elle differiscano le une dalle altre: il che si chiama propriamente *distinguere*; e se la sterilità d'una lingua non gli somministra de' termini che corrispondano a ciascuna idea particolare, niente gli impedisce, ch'ei non allarghi o ristringa la significazione de' termini equivoci, di cui è costretto a servirsi. Ma le distinzioni verbali non hanno altro uso ch'io sappia, ed ogni termine che si aggiugne a quello, di cui il senso vuolsi distinguere, non è che un nuovo nome per contrassegnare una nuova idea. Quando si hanno idee chiare che corrispondano a queste distinzioni verbali, può allora affermarsi, ch'elle son giuste; e saran pur fatte a proposito, dove contribuiscano a rischiarare il soggetto che si esamina. Ella è l'unica regola,

ch'

ch'io poſſa dare intorno alle diviſioni e alle di-
ſtinzioni; e chiunque ama di ben coltivare il
ſuo ſpirito; non dee cercarle nella finezza della
invenzione, o nell'autorità degli Scrittori, ma
nell'eſame delle coſe medeſime o vi perverrà
colla meditazione, o colla lettura.

Egli è però un difetto eziandio dall'altra par-
te l'imbrogliare e confondere tutto ciò che può
avere alcuna piccola ſomiglianza. Non v'ha mez-
zo migliore per iſmarrirſi, e non aver mai al-
na idea diſtinta delle coſe.

ARTICOLO XXVIII.

Delle Similitudini e de' confronti.

POſſiam quì aggiugnere un difetto, che non
è molto lontano dal precedente, almeno ri-
ſpetto al nome, e che conſiſte nel permettere,
che alla viſta di ogni idea nuova la mente cer-
chi ſubito delle ſimilitudini per rappreſentarla.
Sebben queſta ſia una buona ſtrada per iſpiega-
re altrui i noſtri penſieri, non è certamente il
mezzo di formarci idee giuſte, poichè tutte le
ſimilitudini zoppican ſempre da qualche lato,
e non arrivano mai all'eſatto rapporto, che dee
avervi tra le noſtre idee, e le coſe medeſime.
Io concedo, che quello, il quale ne uſa, ſi
rende piacevole nella converſazione, e inſinua
con maggiore facilità i ſuoi penſieri negli ani-
mi altrui, i quali di ordinario non ſi danno
gran pena di eſaminare, ſe ſiano bene o mal
digeriti: pochi ci hanno che eſſer non vogliano
iſtruiti a buon mercato: Quelli che ne' lo-
ro diſcorſi feriſcono l'immaginazione degli Udi-
tori, e ſe la traggono dietro colla medeſima
rapidità, con cui pronunziano le lor parole, ſo-
no

buoni Parlatori, che s'applaudiſcono e ſi tano come i più abili. Non vi ha nulla, a ciò meglio contribuiſca delle ſimilitudi- le quali fanno pur credere a molti di in- ler meglio ſe ſteſſi, perchè meglio ſi fanno ndere agli altri. Ma è una coſa diverſa il ſar giuſto, e il ſaper con vantaggio e con rezza ſpacciare altrui i proprj penſieri, ſie- giuſti o nol ſiano. Per queſta ultima parte ien impiegare de' paragoni, delle metafo- delle allegorie, e diſporle con ordine. Sic- e elle ſon tratte da obbietti già noti e fa/ liari all'animo, ei le concepiſce, toſto che nettono in chiaro, e dopo aver conchiuſa rtatamente la giuſtezza del lor rapporto, ſi iagina di intender la coſa medeſima, che ſer- ad illuſtrare. Egli è a queſto modo che imaginazione ſi piglia per vera ſcienza, e che rende per ſolido ciò che è detto leggiadra- te.

o non parlo qui in tal maniera per iſcredi- le metafore, o per bandire ogni ornamen- dal favellare; non è a' Rettorici, nè agli tori ch'io qui ragiono, ma a Filoſofi, ed uelli che amano la verità; e agli ultimi ſo- ente io chieggo la permiſſione di dar una ola regoletta, perchè veggano, ſe ben in- lono il ſoggetto che ſi luſingano di conoſce- Il mezzo adunque di aſſicurarne a noſo av- ſi è di oſſervare, ſe quando l'eſaminan mi- mente eſſi medeſimi, o quando altrui l'eſ- gono, non fanno uſo di idee tolte in pre- a d'altronde, cui accomodino poi a cagio- di qualche ſomiglianza, o affinità che vi vino col ſoggetto che han fra le mani. Le eſſioni figurate e metaforiche ſervon molto illuſtrare le idee aſtruſe, e poco famigliari

alla

alla mente; ma impiegare si debbono a rischia-
re l'idee che già abbiamo, non quelle che no-
non abbiamo. Le allusioni possono accompagna-
delle verità sode, e dar loro del risalto; ma no
debbonsi mai sostituire in luogo delle verità me-
desime, nè prender l'une per l'altre. Se tutte
nostre ricerche non ci han condotto più in-
delle metafore, e delle similitudini, possiamo co-
tare sicuramente di non essere penetrati nell'in-
terno delle cose, e che tutta la nostra scien-
non è che una vana chimera (1).

AR-

(1) *I sistemi fantastici sono venuti per la ma-
parte dall' abuso delle immagini, e delle simi-
litudini. Un vetro appannato, che tergendo
riacquista il suo splendore, ha forse suggerito a
Platone l'ipotesi, che l'anime similmente non
facciam altro che sgombrare la nebbia corpo-
rea che le offusca, e ricuperare l'idee che già
avevano innanzi di esser chiuse ne' corpi. Una
pietra, che stabilmente conserva i caratteri che
le si incidono, ha fornito a* Cartesio *la suppo-
zione dell' idee, e de' principj indelebili scolpi-
nell' anima dalla Natura. Uno specchio, in cui
vivamente rappresentate si veggono le immagi-
ni degli obbietti, ha fatto concepire a Mal-
branche, che allo stesso modo l'anima vegga in
Dio l'immagini delle cose. Lo stesso specchio ha
fornito a* Leibnitz *l'idea delle sue monadi rap-
presentative dell' Universo. La risonanza delle
corde armoniche ha fatto immaginare a* Robi-
*le fibre sensibili, intellettuali, e volitive nate
nel cerebro, e rispondentisi nell' accordo di terza
e quinta. L'accordo di due orologj isocroni*

sen-

ARTICOLO XXIX.

Dell' Acquieſcenza. (1)

NON vi hà coſa, che più importi in tutto il governo dell'Intelletto, che il ſapere fin

nza che uno dipenda punto dall' altro, ha fatto lottare a VVolfio, *e ſoſtenere con tanto calore armonia preſtabilita di* Leibnitz *fra i penſieri dell' anima e i movimenti del corpo. Laſcio i vortici i* Carteſio, *e mille altre ipoteſi di ſimil genere. L' abuſo delle immagini non ſol ne' grandi ſiſtemi, ma nelle coſe ancor più minute frequentemente ritruovaſi ne' Filoſofi. Quindi è, che i più ſaggi mai non ſi ſtancano di raccomandare, che nelle materie di raziocinio, e principalmente nelle più aſtratte le eſpreſſioni figurate, i traslati, e in genere tutti i tratti di immaginazione ſi laſcin da parte, e non ſi impieghino che i termini proprj, e le eſpreſſioni più ſemplici. Quindi è, che l'opere filoſofiche ſcritte con troppo calore, e troppo brio devono generalmente eſſer ſoſpette, e perciò debbon leggerſi con molta attenzione e cautela per non laſciarſi abbagliare da un apparente ſplendore. Quindi è finalmente, che alle ſimilitudini e ai paragoni non ſi deve mai attribuire una forza dimoſtrativa, che non hanno, e non poſſono avere. Il loro uſo è unicamente di facilitare l' intelligenza delle coſe, mettendole più in chiaro per mezzo di idee più ſenſibili e più famigliari; non mai di provarle.* Paragone, e non ragione, *noi l' abbiam anche per proverbio.*

(1) *Adotto volentieri queſto termine, perchè*

altro

[illegible] mente; ma impiegare si debbono a [illegible] le idee che già abbiamo, non quelle che [illegible] non abbiamo. Le allusioni possono accompagnare delle verità sode, e dar loro del risalto; ma [illegible] debbonsi mai sostituire in luogo delle verità [illegible] desime, ne prender l'une per l'altre. Se tutte nostre ricerche non ci han condotto più in [illegible] delle metafore, e delle similitudini, possiamo [illegible] tare sicuramente di non essere penetrati nell'interno delle cose, e che tutta la nostra scienza non è che una vana chimera (1).

Ar-

(1) *I sistemi fantastici sono venuti per la [illegible] parte dall'abuso delle immagini, e delle similitudini. Un vetro appannato, che tergendosi riacquista il suo splendore, ha forse suggerito a* Platone *l'ipotesi, che l'anime similmente non facciano altro che sgombrare la nebbia corporea che le offusca, e ricuperare l'idee che già avevano innanzi di esser chiuse ne' corpi. Una pietra, che stabilmente conserva i caratteri che le si incidono, ha fornito a* Cartesio *la supposizione dell'idee, e de' principj indelebili scolpiti nell'anima dalla Natura. Uno specchio, in cui vivamente rappresentate si veggono le immagini degli obbietti, ha fatto concepire a* Malebranche, *che allo stesso modo l'animo vegga in Dio l'immagini delle cose. Lo stesso specchio ha fornito a* Leibnitz *l'idea delle sue monadi rappresentative dell'Universo. La risonanza delle corde armoniche ha fatto immaginare a* Robinet *le fibre sensibili, intellettuali, e volitive [illegible] nel cerebro, e rispondentisi nell'accordo di terza e quinta. L'accordo di due orologj isocroni, sen-*

ARTICOLO XXIX.

Dell' Acquieſcenza. (1)

NON vi hà coſa, che più importi in tutto il governo dell'Intelletto, che il ſapere ſin

za che uno dipenda punto dall' altro, ha fatto ottare a VVolfio, *e ſoſtenere con tanto calore rmonia preſtabilita di* Leibnitz *fra i penſieri dell' ima e i movimenti del corpo. Laſcio i vortici* Carteſio, *e mille altre ipoteſi di ſimil genere. abuſo delle immagini non ſol ne' grandi ſiſtemi, a nelle coſe ancor più minute frequentemente rinovaſi ne' Filoſofi. Quindi è, che i più ſaggi ai non ſi ſtancano di raccomandare, che nelle aterie di raziocinio, e principalmente nelle più ſtratte le eſpreſſioni figurate, i traslati, e in geere tutti i tratti di immaginazione ſi laſcin da arte, e non ſi impieghino che i termini proprj, e eſpreſſioni più ſemplici. Quindi è, che l'opere filoſofiche ſcritte con troppo calore, e troppo brio deono generalmente eſſer ſoſpette, e perciò debbon ggerſi con molta attenzione e cautela per non ſciarſi abbagliare da un apparente ſplendore. uindi è finalmente, che alle ſimilitudini e ai ragoni non ſi deve mai attribuire una forza dimoſtrativa, che non hanno, e non poſſono avere. loro uſo è unicamente di facilitare l'intelligenza delle coſe, mettendole più in chiaro per ezzo di idee più ſenſibili e più famigliari; non ai di provarle.* Paragone, e non ragione, *noi abbiam anche per proverbio.*

(1) *Adotto volentieri queſto termine, perchè*

altro

fin dove, e come ci debba acconsentire, e ripo-
sarsi nelle cose; e questa parte è forse anche la
più difficile. Tutti convengono, che per dare
sospendere la propria approvazione con peso e
sura, convien regolarci sull' evidenza che le cose
medesime ci somministrano. Ma questo non ispie-
ga nulla. Noi veggiamo, che la più parte degli
Uomini abbracciano le loro opinioni sovra leggieri
fondamenti; chi senza alcuna ragione, e chi con-
tro ad ogni probabilità. Altri all' opposto non si
arrendono che alla certezza assoluta, e sono in
ciò inamovibili; altri vacillano perpetuamente; e
non mancan di quelli che mai non vogliono am-
metter nulla. Se mi si chiede ciò che far debba
in simil caso un principiante che cerca la verità,
io rispondo, ch'ei dee far uso degli occhj pro-
prj. V ha una certa connessione fra le idee, che
abbastanza si manifestano, e gli Uomini han
occhio per vederle, se voglion valersene; ma
avvien sovente, che la lor vista è oscurata, od
anche spenta (2).

L'in-

---

*altro non ne ritruovo che possa esprimere egual-
mente quest' acconsentire ad una opinione, e sovra
lei riposarsi con animo persuaso, e tranquillo, che
è il soggetto di quest' Articolo.*

(2) *Il P.* Malebranche *nella sua* Ricerca del-
la Verità *dà, per primo canone generale di non
accordare giammai un pieno assenso fuorchè alle
proposizioni così evidentemente vere, che non si
possa loro negarlo senza un' interna pena, e un'
aperta ripugnanza della ragione. Ma questo ca-
none non è abbastanza sicuro. E' necessario de-
terminare i caratteri proprj, e intrinseci che co-
sti-*

L'intereſſe e la paſſione gli accecano, e abito che ſi formano di ragionar pro e contro pra il medeſimo ſoggetto, ſoffoca i lumi dell' ıtelletto, e gli impediſce di diſtinguere la ve-

rità

---

tuiſcono l'evidenza d'una propoſizione, altrimen- s' io vorrò giudicare d'una tale evidenza, e illa pena che ſento nel ricuſarvi l'aſſenſo, potrò vente ingannarmi. Tutti quelli che ſon forte- ente prevenuti a favore di qualche opinione, du- rebber fatica grandiſſima, ſe voleſſero ricuſare acconſentirvi: oppure ſarà il più delle volte un' inione chimerica e inſuſſiſtente.

I diverſi gradi dell'evidenza, della certez- a, e della probabilità, inſieme coi caratteri he le diſtinguono, ſono ſtati lungamente dichia- ati nel Lib. IV. del Saggio ſu l'Umano In- lletto, *nè è quì neceſſario il ripeterli. Io ac- nnerò quì invece alcune oſſervazioni dell' Abate.* Condillac *tratte della ſua* Arte di ragiona- , *che ſervir poſſono ad aggiugnervi qualche me maggiore. Egli diſtingue tre ſpecie di evi- nza;* evidenza di ſentimento, evidenza di gione, *ed* evidenza di fatto. *Le due prime ri- uardano l'una le cognizioni intuitive, e l'al- a le cognizioni dimoſtrative, e ſon le medeſi- e già accennate da* Locke. *La terza riguarda cognizioni fiſiche acquiſtate colle noſtre proprie ſervazioni, ed è quella che* Locke *ſi contenta i chiamare* certezza fiſica (*forſe più acconcia- ente, perchè ella non può mai arrivare al gra- della aſſoluta evidenza*). *Ove mancano que- e tre evidenze, ſupplisce più o meno il teſti- onio degli altri, e l' analogia, che ſecondo i*

rità dalla menzogna. E' pericoloso il trat
coll'errore, e dipingerlo o a noi medes
ad altri sotto il sembiante della verità

---

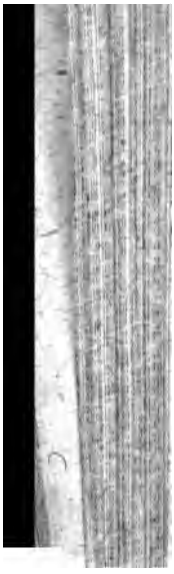
loro diversi gradi forman ciò che Locke ha
mato certezza morale, *o ciò che ha chiamato*
plicemente probabilità.

Ma intorno all'evidenza di sentimento è
tare, dice l'Ab. di Condillac, *che non*
volte che noi crediamo d'averla, l'abbiam
ti. Anzi avviene sovente, che ci inganni
lasciandoci sfuggire una parte di ciò che è
o supponendo ciò che non v'è, o travisand
medesimi ciò che v'è. Quanti motivi segr
ci fanno operare nel bollore delle passioni
chè noi ce n'avvediamo? Al contrario qua
te non crediamo di operare per un motiv
nelle nostre azioni ha pochissima o forse
parte? Tra immaginare e sentire vi ha
differenza, che noi giudichiamo sovente di
in noi tutto ciò che immaginiamo doverv
Quanto al terzo errore un esempio ce n'of
ganno di coloro, che credono innato ciò ch
quistato, e credono di far per natura qu
fanno per abito. Questo terzo errore è pu
gente dei due primi, poichè il non vedere
è in noi, o credere di vedere ciò che no
nasce appunto dallo sfigurare e mascherar
medesimi ciò che v'è realmente. Per aver
que l'evidenza di sentimento conviene,
vediamo in noi se non quello che realm
si ritrueva. Conviene pertanto spogliarci
mo luogo d'ogni passione, e d'ogni pregi
affinchè alterare non possano, od offuscare

nte perde a poco a poco il gusto naturale
ha per questa, s'avvezza insensibilmente a
che n'ha appena alcuna debole apparenza.
l'immaginazione è ammessa una volta in
lun-

a vista. Convien guardarci in secondo luogo di prendere per natura ciò che è puro abito acquistato coll' esercizio. Tutto quello che noi facciamo, facciamo, perchè l' abbiamo imparato. La Natura non ha fatto che darci organi più o meno disposti. L' eloquenza, la poesia, le abilità intellettuali o corporee, tutte le dobbiamo all' educazione, allo studio, all' esercizio. Il non ricordarsi d' aver appreso, il non sapere per qual maniera si acquistassero, è ciò che ha fatto supporre a molti, che fossero dalla Natura. Ma chi osserverà diligentemente ciò che intorno allo sviluppamento delle facoltà dell' animo, all' acquisto delle idee, e alla formazione delle abitudini e spirituali e corporee si è detto nel Saggio sovra l' Umano Intelletto; *non cadrà più in quest' inganno sì facilmente.*

Quanto all' evidenza di ragione, *l' Ab. di* Condillac *la riduce tutta all' identità, e mostra, che evidenti sono unicamente quelle proposizioni, le quali cambiando termini riescono finalmente a dire che non cosa è eguale o simile a se stessa.* Così due e due sono eguali a quattro, *è una proposizione evidente, perchè cangiati li termini non significa altro se non che* due e due sono eguali a due e due. *Così ingegnosamente ci mostra pure, che questa proposizione:* la misura di ogni triangolo è il prodotto della sua altezza per la metà della base, *inquanto è evidente, inquanto a forza di una lun-*



gli catena di proposizioni identi
nalmente a dimostrare, che l'
biamo della misura di ogni tri
sa coll'idea che dobbiamo avere
sua altezza per la metà della b
perciò, che per conoscere se
l'evidenza di ragione, non si
provare di ridurre a proposizio
quelle, con cui ella si è dimo
però, che questa via può servi
le proposizioni affermative, e p
che si chiaman direttе, *vale a*
rsi di dimostrare direttamente
cosa che si afferma. Ma nelle
tive, cioè quando trattasi di
cosa non può essere nel tale o
far uso d'un altro principio, ch
masi di contraddizione, *e consi*
che ove la cosa fosse nella tal
allo stesso sempo, e non sarebbe
sto principio si fa uso sovente

differenza, e che sì bene se le avvicina, che troppo più non importa qual prendasi de' due partiti. Allora infatti che non è giunto a questo segno, l'interesse, la passione, o tutt'altro motivo son que' che determinano ciò che egli ha a trascegliere.

Io ho già sopra parlato dell' indifferenza, in cui dobbiam essere riguardo alle opinioni. Non si ha a desiderare che sian vere, nè cercare che sembrin tali; ma abbiamo ad accettarle a misura della lor propria evidenza. Tutti quelli che in questa guisa opereranno, troveranno, che non mancano di lumi per distinguere ciò che è evidente da ciò che non l'è, e il certo dal dubbio; e dove non accordino, e non rifiutino il loro consentimento, che a norma di questa regola, non correranno pericolo d'ingannarsi. Questa indifferenza gli impegnerà oltreciò a venire ad un esame più rigoroso delle opinioni ammesse, senza di cui l'Intelletto è un serbatojo d'incongruenze, non una sede di verità. Quelli che non s'attengono a questa indifferenza universale insino a tanto che non abbian pruove convincenti di ciò che è vero, non riguardan gli obbietti che attraverso di vetri colorati, e se cadono nell'errore, essi medesimi ne son la cagione. Contuttociò io non credo, che il consenso possa ognora proporzionarsi a tutti i gradi di evidenza, ond'una verità può esser capace, e che gli Uomini difendersi possano dall'errore intieramente; egli è una perfezione, cui la nostra natura non sa arrivare, è un privilegio al qual certamente io non aspiro. Il perchè mi contento di indicare semplicemente la strada che dee tenersi per ben guidar l'Intelletto nella ricerca della verità, e per fare un miglior uso delle proprie facol-

tà, giacchè avvien più ſpeſſo che noi ne abbiamo, di quello che eſſe ci abbagliano. Nè è tanto della mancanza di capacità quanto di cattivo uſo che ſi fa dei proprj lumi che abbiam ragione di lamentarci; quantunque la maggior parte degli Uomini ſogliano rimproverare la prima in coloro che non adottano le loro opinioni. Se noi ci determinaſſimo che ſecondo all'evidenza delle coſe, e dopo un maturo eſame, niuno correrebbe pericolo di non abbracciare la verità.

Gli Uomini poco illuminati ſon d'ordinario in uno dei tre ſtati ſeguenti; o ſono affatto ignoranti, o dubitan di qualche propoſizione da lor già abbracciata, o a cui inclinano, o pertinacemente ſoſtengono ciò che mai non hanno eſaminato, e di cui niuna convincente ragione non ſaprebbono allegare.

I primi ſon nello ſtato meno pericoloſo di tutti, poichè eſenti da' pregiudizj che gli altri acciecano, conſervano una piena indifferenza, e ſono così meglio diſpoſti a ſeguire la verità. Infatti l' ignoranza unita all' indifferenza è aſſai più vicina alla verità, che l' opinione accompagnata da una mal fondata inclinazione, che è la ſorgente primaria dell' errore; e quelli che camminano dietro ad una cattiva guida, dieci volte maggior pericolo corrono di ſmarrirſi, che quegli il quale non abbia ancor fatto un paſſo, e che può comportare, che gli ſi additi la ſtrada.

Gli ultimi ſono nella ſituazione più ſvantaggioſa; perciocchè ſe alcuno ſi fiſſa il capo di poſſedere la verità ſenza averla giammai eſaminata, e ſe viene in cambio ad abbracciar la menzogna, qual mezzo vi ſarà più di ritrarlo dal ſuo traviamento? Quanto agli altri due mi

ſia

sia permesso il dir loro, che scavar debbono nella natura medesima delle cose, e vedere se per se stessi discoprir possono la verità, senza darsi alcuna briga delle opinioni ricevute, nè delle dispute della Scuola. Chi non fabbrica su questi principj nelle ricerche ch'ei fa, qualunque risoluzione egli abbia altronde fissata di tutto esaminare, e di giudicare liberamente, ei sposa sempre un partito, e non l'abbandona che agli ultimi estremi.

Io so bene, che abbracciar si deve l'opinione che sembra la più fondata; ma il più sicuro è non essere di niuna opinione, e non avere il minimo riguardo a' sistemi, allorchè s'esamina alcuna materia. S'io volessi per esempio imparare la medicina, il migliore spediente non sarebb'egli di consultare la natura medesima, e informarmi della storia delle malattie e dei lor rimedj piuttosto che sposare i principj dei *Dogmatisti*, o dei *Chimici*, impegnarmi in tutte le dispute che nascono da questi due sistemi, e termini all'uno o all'altro, finchè avessi veduto ciò che dir si potesse per disdiccammene? O supposto che gli aforismi d'*Ippocrate*, o l'opere d'alcun altro Autore contenessero tutta l'arte medica, il più corto mezzo non sarebb'egli di leggerle, di studiarle, di pensare tutte le loro espressioni per iscoprirne il vero senso, piuttosto che accettare il sistema di un partito, che già le abbia glosate a suo talento, e fatto lor dire ciò che abbia voluto? Alterato dai principj della mia Setta, io rischierei maggiormente di non intendere questi Scrittori, che se mi avventurassi ad esaminarli con uno spirito libero, e sgombro da tutte le glose dei Commentatori, di cui gli argomenti e il linguaggio mi sarebbero divenuti sì famigliari,

che tutto ciò che se n'allontanasse, mi parrebbe insipido, e sforzato, finanche il senso medesimo dell'Autore, che essi spiegano: giacchè le parole non significan nulla per lor natura, e non possono eccitare, se non l'idee, che siamo soliti ad applicarvi, qualunque senso lor dia colui che le adopera.

Ciò ch'io ho detto, non soffre alcuna difficoltà, s'io non m'inganno: e ciò posto chiunque comincia a chiamare in dubbio alcuna delle opinioni, che senza esame ha ricevute, dee mettere da banda, quanto gli è possibile, tutte le sue antiche idee sulla quistione di cui si tratta, ed esaminarla da' suoi principj, con una piena indifferenza, senza avere alcun riguardo alle opinioni degli altri. Confesso, ch'egli è difficile il riuscirvi; ma io cerco piuttosto il cammino sicuro che guida alla verità, che il cammino facile, il qual conduce all'opinione; e tutti coloro, che vogliono aver qualche cura del loro spirito, non possono dispensarsi dal seguire il primo comunque aspro e disastroso egli paja.

ARTICOLO XXX.

Dello ſtato della Quiſtione.

L' Indifferenza di cui ho parlato, ſerve anche a ben fiſſare lo ſtato della quiſtione che ſi esamina, ſenza di che è impoſſibile il deciderla dirittamente (1).

ARTICOLO XXXI.

Della Preſeveranza nell' eſaminare.

QUeſta medeſima indifferenza fa, che ciaſcuno poſſa eſaminare le coſe nella maniera che è più conforme alla loro natura; ma vi ſi debbe procedere coſtantemente, e con ordine, finchè non vengaſi ad una ſoluzione chiara, e ſicura (2). Se mi s' oppone, che in tal caſo tutti

(1) *La materia di ben fiſſare lo ſtato della quiſtione è quello di eſporre con termini chiari e preciſi la coſa di cui ſi tratta, accennandone l' articolo principale, non ommettendo niuna delle condizioni che gli appartengono, e tralaſciando tutto ciò che è eſtraneo o ſuperfluo.*

(2) *Oltre a quello che noi abbiamo accennato nella Nota 1. all' Art. VI. circa al modo di procedere nelle quiſtioni, il P.* Malebranche *offre due avvertimenti, che poſſon giovare moltiſſimo ſpecialmonte nelle quiſtioni lunghe e ſpinoſe; l' uno è, che la materia dividaſi in varie parti, e che queſte ſi trattin ciaſcuna ſeparatamente ſecondo l' ordine naturale cominciando*

tutti gli Uomini sarebbero tenuti ad esser colti e ad abbandonare ogn' altro affare per applicarsi allo studio interamente, io rispondo, che da ciascuno di essi io non pretendo se non ciò che il loro agio può lor permettere. So, che molti si truovano in uno stato che non esige una grande estensione di cognizioni, e che impiegano quasi tutto il loro tempo a provvedere a' bisogni di questa vita. Ma l'agio che loro manca, non iscarseggia quelli che n'han d'avanzo, e pochi sono, che lor bisognano nel grado, in cui si truovano; e se nol fanno, si può dire, ch' essi amano spontaneamente le tenebre.

A RE-

do dalle più semplici, cioè da quelle che abbracciano un minor numero di rapporti, e non passando alle più complesse, se non dopo aver ben conosciute e rese famigliari le prime; l' altro, che di mano in mano si raccolgano, e si compendino o risultati o fissandoli nell' immaginazione o scrivendoli, sicchè non abbiano più ad empire, ed occupare la capacità della mente, ma libera ella possa inoltrarsi dall' una all' altra cosa.

ARTICOLO XXXII.

Della Presunzione.

LE malattie dell'animo sono egualmente numerose che quelle del corpo: ve n'han d'epidemiche, cui pochi sfuggono, e ve n'han particolari. Se ciascuno su questo punto esaminasse se stesso, troverebbe qualche umore peccante che gli è proprio. La più parte figurasi, che i lor talenti naturali mancare non debban loro al bisogno, e che perciò sia fatica gettata il coltivarli. Si lusingano, che il lor ingegno simile alla borsa di *Fortunato* non abbia a esaurirsi giammai, benchè nulla mai non vi mettano; e paghi della lor sorte, non si danno premura alcuna di arricchirsi di nuove cognizioni. Egli è un campo che da se stesso produce; a che lavorarlo? Ma questi Genj felici farebber gran senno a non troppo esporre le loro ricchezze.

Noi nasciamo nell'ignoranza di tutte le cose, non ne veggiamo che la corteccia, e non v'ha che la fatica, l'industria, e l'attenzione, che possano penetrare fin nell'interno. Benchè i materiali da fabbrica, i legni, i sassi crescano da se medesimi, non faran mai certamente da se medesimi un edifizio, se l'arte non vi s'intromette. Iddio ha formato fuori di noi il mondo intellettuale pieno di bellezza e d'armonia, ma egli non può entrare negli animi nostri tutto ad un tratto; è mestieri che noi l'introduciamo per così dire a pezzo a pezzo, e che il disponghiamo colla nostra industria: senza di questo non v'avrà in noi che caos e tenebre, qualunque ordine, e luce regni al di fuori.

Il rimedio ch' io propongo, puó essere di grandissima utilità, quando un tal abito non sia radicato già da gran tempo; ma quando il male sia già a questo segno, conviene allora per gua-

„ *Queste specie di pregiudizj essendo le prime impressioni che noi abbiamo provate, non mancano di sembrare principj incontrastabili. Nell' esempio ch' io ho arrecato, l' errore è sensibile, e la cagione è nota. Ma non v' ha forse niuno, a cui non sia accaduto di far qualche volta de' raziocinj stravaganti, di cui si conosce finalmente tutto il ridicolo, senza poter comprendere come si abbia potuto ammetterli un sol momento. Essi non sono il più delle volte che l' effetto appunto di qualche singolare associazione d' idee; cagione umiliante per la nostra vanità, e che perciò noi abbiam tanta pena a concepire.* “

„ *L' impressioni che noi proviamo in varie circostanze, ci fanno generalmente associar dell' idee che non siam più padroni di separare. Non si può a cagion d' esempio usare cogli Uomini senza legare insensibilmente le idee di certi tratti di spirito, e di certi caratteri colle figure che maggiormente si osservano. Ecco per qual motivo le Persone che hanno una fisonomia caratterizzata, ci piacciono, e ci dispiacciono più dell' altre: la fisonomia non è che una unione di tratti, a quali noi abbiamo associate dell' idee, che non si risvegliano senza essere accompagnate da piacere o da disgusto. Non è dunque maraviglia, se noi siamo portati a giudicar gli altri dalla loro fisonomia, e se qualche volta al primo incontro ci sentiamo per loro dell' inclinazione o dell' avversione* “.

„ *A motivo di queste associazioni noi ci lasciam*

guarirne, che si osservino con estrema vigilanza i movimenti quasi impercettibili dell'animo nelle sue azioni abituali. Mostrinsi a taluno, che non abbia cognizione di pittura, certi quadri

sciam prevenire fino all'eccesso in favore di certe. Persone, e siamo ingiustissimi verso altre. Egli è, perchè tutto quello che ci riferisce negli Amici nostri o Nemici, si lega naturalmente coi sentimenti piacevoli o molesti ch'essi ne fanno provare; e per conseguenza i difetti degli uni pigliano sempre dirò così in prestanza qualche grazia da ciò che in lor troviamo di più amabile, e le minori prerogative degli altri ci sembrano partecipare de' loro vizj. Queste associazioni però influiscon moltissimo su tutta la nostra vita: esse mantengono il nostro amore o il nostro odio, fomentano la nostra stima, o il nostro disprezzo, eccitan la nostra riconoscenza, o il nostro risentimento, e producono quelle simpatie, quelle antipatie, e tutte quelle inclinazioni bizzare, di cui si dura alcuna volta tanta fatica a poter render ragione. Cartesio *ebbe sempre dell'inclinazione per gli occhj torti, perchè la prima Persona da lui amata aveva questo difetto* ".

Locke *ha mostrato il maggior pericolo delle associazioni d'idee, quando ha osservato che son esse l'origine della pazzia* (Saggio sull' Um. Intelletto Lib. II. C. XI. e XIII.). *Per comprendere quanto sia giusta la sua riflessione, basta osservare, che nel fisico l' immaginazione e la pazzia non possono differire che dal più al meno. Tutto dipende dalla vivacità de' moti che fannosi nel cervello. Ne' sogni per esempio le percezioni si risvegliano sì vivamente che al destar-*

dri, in cui effigiati si veggono al naturale dei panieri, de' frutti, de' bicchieri, e simili cose; e gli si dica, che in tutto questo non v'ha alcun rilievo, che è tutto dipinto su di un medesi-

---

starci abbiamo qualche volta della difficoltà a riconoscere il nostro errore. Ecco indubitamente un momento di pazzia; egli evidente, che noi resteremmo pazzi, se i movimenti del cervello che ha prodotto una tale illusione, continuassero ad esser gli stessi (Veggasi quel che noi pure abbiam detto intorno a ciò nell' Append. al Cap. XIX. del Lib. II. del Saggio sull' Um. Intel.) *Un tal effetto può esser prodotto in un modo più lento* ".

" *Non v'ha niuno, io credo, che ne' momenti di disoccupazione non immagini qualche romanzo, di cui egli medesimo si fa l'Eroe. Quelle finzioni che chiamansi* castelli in aria, *non producono per ordinario nel cervello che leggiere impressioni, perchè poco ad esse ci abbandoniamo, ed elle son dissipate ben tosto da obbietti più reali, intorno a cui siam costretti ad occuparci. Ma facciasi, che sopravvenga qualche motivo di tristezza, che ci obblighi a sfuggire i nostri migliori Amici, e a prendere in avversione ciò maggiormente dapprima ne dilettava: abbandonati al nostro dolore non troveremo altra idea che possa distrarcene fuorchè il nostro romanzo favorito. Noi ci addormenteremo in fabbricando questo castello, noi l'abiteremo in sogno; e finalmente quando la disposizione del cervello sarà insensibilmente arrivata ad esser la stessa, come se fossimo infatti ciò che abbiam finto di essere, al destarci noi piglieremo tutte le nostre chimere per altrettante realità. Può darsi che la follia*

guarirne, che si osservino con estrema vigilanza i movimenti quasi impercettibili dell'animo nelle sue azioni abituali. Mostrinsi a taluno, che non abbia cognizione di pittura, certi quadri

sciam prevenire fino all'eccesso in favore di certe. Persone, e siamo ingiustissimi verso altre. Egli è, perchè tutto quello che ci riferisce negli Amici nostri o Nemici, si lega naturalmente coi sentimenti piacevoli o molesti ch'essi ne fanno provare; e per conseguenza i difetti degli uni pigliano sempre dirò così in prestanza qualche grazia da ciò che in lor troviamo di più amabile, e le minori prerogative degli altri ci sembrano partecipare de' loro vizj. Queste associazioni però influiscon moltissimo su tutta la nostra vita: esse mantengono il nostro amore o il nostro odio, fomentano la nostra stima, o il nostro disprezzo, eccitan la nostra riconoscenza, o il nostro risentimento, e producono quelle simpatie, quelle antipatie, e tutte quelle inclinazioni bizzare, di cui si dura alcuna volta tanta fatica a poter render ragione. Cartesio *ebbe sempre dell'inclinazione per gli occhi torti, perchè la prima Persona da lui amata aveva questo difetto* ".

Locke *ha mostrato il maggior pericolo delle associazioni d'idee, quando ha osservato che son esse l'origine della pazzia* (Saggio sull' Um. Intelletto Lib. II. C. XI. e XIII.). *Per comprendere quanto sia giusta la sua riflessione, basta osservare, che nel fisico l' immaginazione e la pazzia non possono differire che dal più al meno. Tutto dipende dalla vivacità de' moti che fannosi nel cervello. Ne' sogni per esempio le percezioni si risvegliano sì vivamente che al destar-*

Quanti eſempj di queſto ſcambio non ſi ritrovano nella maniera di ragionare di alcuni Autori, i quali avvezzi a combinar due idee, mettono l' una in luogo dell' altra e il far anche, co-

---

Follìe come quelle che ho quì eſpoſte, agevolmente ſi ravviſano da chicchessìa. Ma v' han delle altre ſtranezze, a cui non ſi dà il medeſimo nome: quantunque tutti i traviamenti che dipendono dall' immaginazione, dovrebbono eſſer poſti nella medeſima claſſe, qualora non ſi determini la pazzia che dalla conſeguenza degli errori, che ella produce, non ſi può fiſſare il punto ove comincia. Conviene dire adunque, ch' ella conſiſte in una immaginazione, la quale ſenza che ſiamo vòlevoli ad avvedercene, aſſocia delle idee affatto diſordinate, e influiſce qualche volta ſu i noſtri giudizj, o ſulla noſtra condotta. Ciò poſto, è veriſimile che niuno ne vada eſente: il più ſaggio non differirà dal più pazzo, ſe non perchè gli ſtravoglimenti della ſua immaginazione fortunatamente non avran per obbietto che coſe, le quali han poca parte nel corſo ordinario della vita, e che meno apertamente lo metteno in contraddizione col reſto degli Uomini. Infatti dov' è la Perſona, cui qualche paſſione favorita in certi incontri non obblighi coſtantemente a laſciarſi guidare dalla forte impreſſione che le coſe fan ſulla ſua immaginazione, e non ricada coſtantemente ne' medeſimi errori? Oſſerviſi un Uomo principalmente ne ſuoi progetti di regolamento di vita; perciocchè queſto è lo ſcoglio della ragione per la più parte. Quali prevenzioni, quale acciecamento anche in quelli che han più d' ingegno! L'

eſito

come io voglio credere, ſenza avvederſene? Fino a tanto che queſta illuſione pur dura, egli è impoſſibile di convincerli; ed e' s' applaudiſcono di eſſer zelanti per la verità, quando combattono per l' errore. L' abito che han fatto di confondere due idee differentiſſime, e di ridurle quaſi ad una ſola, empie loro la teſta di falſe viſte, e di falſe conſeguenze i loro ragionamenti.

A R-

eſito ſventurato moſtri a taluno che ſi è mal diretto, non ſi correggerà tuttavia: la ſteſſa immaginazione che l' ha ſedotto, continuerà a ſedurlo ancora: voi il vedrete ſul punto di fare uno ſpropoſito ſimile al primo; glielo vedrete commettere infatti, e nol farete convenire del ſuo torto "

„ *Le impreſſioni che fannoſi ne' cervelli freddi, vi ſi conſervano lungamente. Perciò le Perſone che hanno un eſteriore compoſto e rifleſſivo, non hanno altro vantaggio, ſe pur lo è, fuorchè quello di conſervare più a lungo le ſtorture medeſime. Quindi è, che la loro pazzia che al primo incontro non ſoſpettavaſi, non divien che più facile a riconoſcerſi, allorchè ſi oſſervano alcun tempo. Al contrario ne' cervelli che han molto fuoco, e molta attività, le impreſſioni cancellanſi, ſi rinnovano, e le pazzie ſi ſuccedono l'una all' altra. Al primo incontro ſi conoſce, che il loro ſpirito ha delle idee torte, ma ne cangia con tanta rapidità, che ſi può appena accertare di quale ſpecie ſiano* "

ARTICOLO XXXVI.

Di certi Sofismi.

IL vero ſapere conſiſte nello ſcoprire, e abbracciare la verità, che dipende dall' accordo, o dalla ripugnanza evidente o probabile delle idee, che ſi affermano, o ſi negano. Appare da ciò, che per ben guidar l' Intelletto nella ricerca della verità, che eſſer deve il ſuo unico oggetto, ſerbar conviene una piena indifferenza, e non pendere nè da un lato, nè dall' altro, finchè non s' abbiano buone ragioni, che ci determinino. Contuttociò non ſi vede quaſi alcun libro, ove l' Autore non ſol difenda la ſua teſi, il che è giuſto e ragionevole, ma non inclini puranche da queſta parte interamente, e non deſideri ch' ella ſia vera. Si mi ſi chiede a qual contraſſegno diſtinguer ſi poſſano gli Autori che peccano di queſto debole; egli è, riſpondo io, alla premura che dannoſi di cangiar ſovente i termini della queſtione, o di apporvene de' nuovi, il che cagionando della varietà nell'idee, fa, che eſſe divengono più vantaggioſe al loro ſcopo, e abbiano più di rapporto; o di oppoſizione le une colle altre. Egli è queſto un ſofiſma chiariſſimo: quantunque io ſia lontano dal credere che ſempre ſi pratichi determinatamente per ingannare i Leggitori. Io non ignoro, che gli Uomini ſedotti da' lor pregiudizj s' ingannan ſovente eſſi medeſimi, e che il loro zelo per la verità, cui determinano a un ſol partito, e quello che vie più ne gli allontana. L'inclinazione per una opinione iſpira loro dei termini mitigati, i quali fan naſcere dell'idee in-

vo-

mevoli, finchè dopo averla così vestita, essi vengono a conchiudere che è dell'estrema evidenza; laddove a prenderla nel suo stato naturale, e non impiegandovi che idee fisse e determinate, forse non verrebbe ammessa. I giri, le glose, le spiegazioni, gli ornamenti, con cui gli Autori abbelliscono i loro discorsi, son quello che oggi chiamasi *scriver bene*, e questo metodo è loro sì vantaggioso per ispargere le loro opinioni, e acquistare del grido nel mondo, che non v'ha apparenza che siano per lasciarlo, e seguirne un altro più asciutto e più sterile, che sempre applica le medesime idee ai medesimi termini, rigidezza aspra e inflessibile, che non si può soffrire fuorchè nelle sole Matematiche, che colle loro dimostrazioni senza replica penetrano infino alla verità.

Ma se gli Autori non sentonsi di rinunziare questa foggia di scrivere insinuante benchè poco solida, se non estimano a proposito di impiegare de' termini fissi e degli argomenti chiari e senza orpello; importa troppo a' Leggitori di tenersi in guardia contro i sofismi, e tutti gli abbellimenti del discorso. Il più sicuro mezzo di riuscirvi è il formarsi idee chiare e distinte delle cose spogliate di tutte le parole superflue, e vedere in qual maniera l'Autore unisce o separa scambievolmente siffatte idee. Tenendo questa via non si può a meno di non rigettare tutto ciò che è inutile, e conoscere ciò che appartiene alla quistione, e ciò che è estraneo, ciò che insieme s'accorda, o che si contraddice. Si scopriranno ben tosto per questo modo l'idee che non aspettano al soggetto, e i luoghi ove l'Autore le ha intromesse; e quantunque ne sia forse egli medesimo stato abbagliato, si conoscerà, che elle non danno alcuna luce, nè forza a' suoi raziocinj.

Questa via certamente è la più breve e più facile per leggere con profitto, e schifare gli errori, a cui traggono d'ordinario i gran Nomi, e discorsi artificiosi. Ma ella è malagevole e nojosa per quelli che non vi sono accostumati, e non dee pur credersi che il picciol numero di coloro i quali cercano sinceramente la verità, possa per questo mezzo ripararsi sempre dai sofismi o studiati o involontarj, che scorrono quasi in tutti i libri, ove si tratta di raziocinio. Quelli che scrivono contro alla loro interna persuasione, ovvero (il che torna presso a poco allo stesso) s' ostinano a voler sostenere a ragione o a torto l'opinioni del lor partito, non possono che impiegare ogni sorta d' armi o buone o cattive per difendere la loro causa; ed è perciò che legger si debbono con estrema precauzione. Dall' altra parte anche quelli che scrivono in favore di opinioni, di cui sono ben persuasi, e che reputan vere, lusinganssi che l' amore che hanno per la verità, lor permetta di dipingerla coi colori più vantaggiosi, e vestirla de' più begli ornamenti per meglio insinuarla nell' animo de' Leggitori, e perchè ella vi metta più profonde radici.

Siccome la più parte degli Scrittori si truovano nell' una, o nell' altra di queste due diverse situazioni d' animo, è giusto che i lor Leggitori, i quali amano la verità, stiano in guardia contro a tutto ciò che può offuscarla o mascherarla. Se non han l' accortezza di rappresentarsi dinanzi agli occhj il sentimento dell' Autore che leggono con idee pure, libere da tutti i suoni, e da tutto il liscio d' una falsa Rettorica, debbono almen ritenere lo stato della quistione, non perderlo mai di vista, e non sof-

offrire che alcun termine vi s'aggiunga, o se ne ralci. Questo può farsi da chiunque il voglia; e hi non vuol prendersi questa cura, fa della sua nente un magazzino di derrate altrui, cioè di fal- i ragionamenti, piuttosto che un tesoro di verità, la cui potrebbe al bisogno cavar di grandi soc- orsi. Io lascio a un Uomo siffatto a giudicare la se medesimo, s'ei ben si guidi nella ricerca li una cosa sì preziosa.

ARTICOLO XXXVII.

Delle Verità fondamentali.

LE nostre menti sono così limitate, e sì lente a penetrare il fondo degli obbietti, che fan- iosi a contemplare, che non v'ha alcuno, il quale ossa conoscere tutte quante le verità, quand'an- he l'umana vita fosse del doppio più lunga. Egli è però d'Uom prudente il fissarsi alle quistioni più mportanti, e tralasciare le altre, che non monta- o un frullo, o che si scostano da questo fin principale. Ognun sa, quanto tempo perda la Gio- entù nell'empirsi la testa di quistioni di Logica a più parte inutili, e che non vanno a finire se ion in parole (1). Egli è press'a poco come se un Giovine, il quale si proponesse di diven- ar pittore, si occupasse interamente a esami- nar

(1) *Varie di fissatte quistioni si sono accennate nella Nota 3. all' Art. XXV. Dello stesso genere eran le quistioni, se la Logica sia arte o scienza, quelle su gli accidenti e sulle sostanze, sulla forma e sulla materia ec.*

nar i fili di varie tele, ſu cui abbia a lavorare, e contare le ſetole di tutti i pennelli, di cui dee ſervirſi per applicare i colori. Egli è anche peggio, poichè queſti almeno pur trova al fine, che la ſua pena è infruttuoſa, e che ciò nol fa punto avanzare nell'arte ſua; laddove gli altri hanno il capo sì riſcaldato nelle diſpute delle Scuole, che pigliano per verità infallibili delle nozioni vaghe, e ſenza ſenſo, e tanto abili ſi eſtimano, che non degnanſi pure di approfondar la natura delle coſe, e diſcendere alle ſperienze. Si può egli più ſcioccamente abuſar dell' ingegno, ſopratutto ove trattaſi di cercare la verità; e non è egli giuſto il rilevare queſto difetto tanto più che ben da molt'altri vien egli accompagnato così riſpetto alle queſtioni medeſime che nelle ſcuole ſi agitano, come riſpetto alla maniera, con cui ſi trattano? Egli è impoſſibile l' annoverare gli errori di queſta ſpecie, di cui un Uomo è, o può eſſer colpevole; ma baſta l'avere avvertito, che le oſſervazioni ſuperficiali che non comprendono nulla di importante, e che non ajutano a ſpinger le noſtre cognizioni più innanzi, devon eſſere traſcurate, e non meritano, che ſu di loro ci occupiamo.

V' han delle verità fondamentali, che non ſi ſcoprono per così dire, ſe non a forza di ſcavare, e che ſervon di baſe a molt' altre. Son verità feconde, che arricchiſcono la mente, e che ſimili a que' fuochi celeſti, che girano ſu i noſtri capi, oltre allo ſplendore che è lor naturale, e al piacere che danno il contemplarli, ſpargono i loro raggj ſu d'aſſai altri oggetti che ſenza del loro ajuto non ſi vedrebbono. Il precetto divino, che ne impone di amare il noſtro proſſimo come noi medeſimi, è una verità

sì ſe-

nda per la conſervazione dell'Umana So-
che ſola baſta per determinare la più par-
aſi che riguardano la vita civile. La ſco-
he tutti i corpi gravitano egli uni ſu gli
coperta ammirabile che può riguardarſi co-
baſe della Fiſica, ha dato al Sig. *Newton*
i di far vedere con ſommo ſtupore di tutti
oſi di qual uſo maraviglioſo ella ſia per if-
ed intendere tutto il ſiſtema Planetario ;
v'ha pur dubbio, che ella non poſſa gui-
ll'intelligenza di altre coſe ben molte, ove
profittarne, e metterla in opera. Le veri-
ueſta natura ſon quelle che noi dovremmo
con ogni ardore, e di cui ſarebbe meſtie-
en provvedere la mente.

ARTICOLO XXXVIII.

Del Nodo della Quistione.

Quel che ora ho detto, mi guida ad
tra osservazione, la quale non è men
della precedente, e che ci deve impegnare
sempre esaminar il nodo della quistione ch
proposta, e a vedere fu di che ella è fo
La più parte delle difficoltà che vi s'inco
ove seguire si vogliano fino all'ultimo, ci
no finalmente a qualche proposizione chiar
serve a togliere ogni dubbio, e a decid
quistione. Lo stesso non può già aspettar
argomenti superficiali, e che si traggono
ghi comuni. Mille trovar se ne possono pro
tro, i quali suggeriscono alla mente mille
ri diversi, e alla bocca un profluvio di p
ma che servon piuttosto a divertirci, che
vare il fondo della quistione, e a scoprire
rità, unica mira di uno Spirito indagatore,
tro unico del suo riposo.

ARTICOLO XXXIX.

Della difficoltà che vi ha a rivolgere i proprj pensieri ove si vuole.

NON vi ha forse cosa che maggiormente contribuisca all'avanzamento delle Scienze, al riposo della vita, e alla spedizione degli affari, che l'abilità di volgere i proprj pensieri ove si vuole, e forse non vi ha pur cosa che sia più malagevole. L'animo di un Uomo che vegli, è occupato sempre da qualche oggetto, che può molte volte a piacere suo cangiar con un altro, e da questo passare ad un terzo che non abbia coi due primi alcun rapporto, soprattutto quando non si piglia interesse a niun di loro, e non istà molto attento. Per questo frequentemente si va ripetendo non esservi cosa più libera del pensiero, e sarebbe a desiderare che così fosse; ma non si veggono che troppi esempj del contrario, i quali pruovano, che non vi ha cosa più instabile de' pensieri, nè più difficile a governare. Essi non vogliono che lor s'accennin gli oggetti che seguir debbono, nè che si stacchin da quelli che han di mira: si ha bel fare; addentano il freno, per dir così, e ci portano in groppa, ove lor piace a nostro buono o mal grado.

Io quì non ripeterò ciò che ho già detto sulla difficoltà di guidare un Uomo, il quale per trenta o quaranta anni di seguito non siasi trattenuto che su d'un piccioso numero d'idee comuni, a farsene una migliore provvisione, e ad occuparsi in quelle, che fornir gli potrebbono una messe più abbondante e più utile: non è questo, di cui or quì si tratta. Il di-

fetto, di cui qui parlo, e al quale vorre trovare qualche rimedio, è la fatica, che v' cuna volta a trasferire il pensiero dall' uno tro soggetto, quando le idee ci sono da a lati egualmente famigliari.

Gli obbietti che le passioni ci rendon si impadroniscono degli animi nostri con autorità, che è difficilissimo lo sban quando si voglia; la passione entra nell' con forza aperta, l' obbietto suo vi me trono, e vuol che riguardisi come il sol minatore. Non vi ha alcuno, per qua credo, il quale non abbia alcuna volta mentata questa tirannia (comunque trat egli sia di temperamento) e non ne abb ferto il rigore. Ov' è l' Uomo, il cui assediato dall' amore, o dalla collera, dal re, o dal dolore, non sia stato per cosi incatenato e reso incapace di volgersi ad obbietto? Quelli che sono invasi da una sione violenta, non sono molto dissimili d Invasati presi nel proprio significato, e c besi a vederli, che v'ha qualche incantes che gli stordisce, e gli accieca. Quindi non veggon nulla di ciò che passa dinan loro occhj, non oden nulla di ciò che in lor presenza; ma se a forza di lor di il discorso alcun poco si destano, e' par vengano ad un altro mondo, quantunque racchiusi, e concentrati in se stessi non cupassero che su d' un' inezia che è la lor *cines*. La vergogna che queste distrazioni gionano alle Persone ben allevate, prova l'incapacità, in cui siamo di volger la n ove ci aggrada, è un difetto considerat L' intelletto dovrebbe sempre esser libero e posto a riflettere su tutti gli obbietti, c

pi

preſentano, e applicare a ciaſcuno tutta l'attenzione richieſta. Può dirſi, ch' egli ci diviene inutile, ſe l' occupiam tutto quanto ad un ſolo obbietto, e non poſſiamo guidarlo ad un altro che più degno ne ſembri dei noſtri penſieri. Niuno avrebbe ſcrupolo a chiamar queſto ſtato una perfetta pazzia, ſe ognora continuaſſe; e mentre egli dura, a quantunque ripreſe egli venga, queſto fluſſo e rifluſſo di penſieri intorno al medeſimo obbietto non ci fa nulla meglio avanzare nelle noſtre cognizioni, di quel che faccia un cavallo che aggiri una ruota.

Confeſſo che alcuna coſa ſi dee accordare alle paſſioni legittime, e alle inclinazioni naturali. Oltre i divertimenti che l'occaſione fa naſcere, ognuno ama un certo ſtudio più d'un altro, e vi applica l'animo con più d'ardore: ma è meglio che ſia ognor libero, e che diriger ſi poſſa ove ſi vuole. Queſta libertà curar dovrebbeſi con ogni ſforzo di ottenere, perciocchè troppo importante.

Ma innanzi di cercare i mezzi opportuni per arrivarvi convien conoſcere le diverſe cagioni del male oppoſto, e ſecondo loro dirigerſi nella cura.

Una di queſte cagioni è ſtata già da noi accennata, cagione notiſſima a tutti quelli che riflettono alcun poco, e di cui tutti hanno così ſovente fatta l' eſperienza in ſe ſteſſi, che non v' ha alcuno, il qual ne dubiti. Una paſſione dominante applica sì fortemente i noſtri penſieri al ſuo obbietto, e a tutto ciò che il riguarda, che un Uomo a cagion d' eſempio appaſſionatamente innamorato abbandona i proprj intereſſi anche più importanti incapace di punto penſarvi; e una tenera Madre deſolata per

la perdita d' un figlio unico, non la [illegible] neppur colle più intime Amiche.

Ma sebbene le passioni generalmente [illegible] principale cagione del male onde si tratta, [illegible] sono però le sole che incantano per così [illegible] lo spirito, e si limitan per un tempo ad un solo obbietto, da cui non si può distornare. Noi proviam molte volte, che l' animo [illegible] occupato da qualche oggetto che il caso o [illegible] leggiera occasione presentagli, a poco a poco riscaldasi in contemplarlo senza che alcuna passione vi s' intromettea: ch' ei s' apre una carriera, ove acquista del moto a misura che si avanza, come una palla che rotoli dall' alto al basso; e non sa distaccarsene, infino a tanto che dopo aver sfogato tutto il suo ardore, in [illegible] si avvede ch' è fatica perduta, e ch' ei s' è divertito intorno ad una bagatella indegna del menomo de' suoi pensieri.

V' ha una terza cagione più ancor ridicola, se ben mi pare: ella è una specie di puerilità per così dire dell' animo, il qual si trastulla alcuna volta con un bamboccio di sua fantasia e non può liberarsene che difficilmente, quantunque vi si diverta senza niuna mira. Egli è a questo modo, che un proverbio triviale, o un pezzo di poesia si impossessa alcuna volta del nostro cervello, e vi ronza continuamente per entro, senza che v' abbia mezzo di arrestarlo; non vi ha pace, nè tregua, non vale l' attenzione a qualunque altro obbietto: quest' ospite importuno non vuol uscirne malgrado tutti gli sforzi che facciansi per bandirnelo. Io non so, se tutti abbian provato la sfrontatezza di queste idee capricciose, che ci impediscono di occuparci in altre cose migliori: ma ben conosco persone ingegnosissime, che

mol-

lto ſe ne lagnano, e che a me ſteſſo ne hanlato. Il dubbio ch'io v'ho, deriva da un ro accidente, che ho udito a narrare, e che queſto ſi avvicina ſe non ch'è ancora più no; cioè di certe viſioni che appajono ad alie Perſone quando coricate allo ſcuro, vedano tuttavia cogli occhj o chiuſi o aperti. pariſcono loro de' viſacci ſtraordinarj che ſi cedono gli uni agli altri, di modo che appena ſi è moſtrato in ſulla ſcena, ſi dilegua, a luogo ad un altro, ſenza che v'abbia modo trattenerli un ſolo iſtante. Io ho parlato di eſto fenomeno con parecchj, alcuni de' quali avevano piena cognizione, altri lo han troo sì nuovo che non ſapevano credere che e vero. Ho conoſciuta una Dama di ottiingegno, che all'età di trent'anni non aveavuta mai la minima idea di una ſimile taſia, e che quando m'udì parlarne con uno miei amici, credette che ci voleſſimo piir beffe di lei; ma, che alcun tempo dopo ndo per ordine del medico bevuta una buodoſe di Tè, ed eſſendoſi coricata in appreſi, ci diſſe al primo incontro, che aveva allora vato ciò che non avevamo potuto perſuadere. ecchè ne ſia, egli pare, che queſto fenomeno ia una cagione meccanica, e che dipenda la materia, o, dal moto del ſangue o degli iti animali (1).

Per

1) *Un fatto ben più ſingolare riferiſce M.* net. *nel ſuo* Saggio analitico ſulle facoltà l'Anima *Cap. XXIII. num. 676.* „*Io conoſco, lice egli, un Uom. riſpettabile, pieno di ſaità, di candore, di giudizio, e di memoria* „ *che*

la perdita d'un figlio unico, non sa trattenersi neppur colle più intime Amiche.

Ma sebbene le passioni generalmente sieno la principale cagione del male onde si tratta, non sono però le sole che incantenano per così dire lo spirito, e il limitan per un tempo ad un solo obbietto, da cui non si può distorre. Noi proviam molte volte, che l'animo nostro occupato da qualche oggetto che il caso o una leggiera occasione presentagli, a poco a poco riscaldasi in contemplarlo senza che alcuna passione vi s'intrometta: ch'ei s'apre una carriera, ove acquista del moto a misura che si avanza, come una palla che rotoli dall'alto al basso; e non sa distaccarsene, infino a tanto che dopo aver sfogato tutto il suo ardore, in ultima si avvede ch'è fatica perduta, e ch'ei s'è divertito intorno ad una bagatella indegna del mestimo de' suoi pensieri.

V'ha una terza cagione più ancor ridicola, se ben mi pare: ella è una specie di puerilità per così dire dell'animo, il qual si trastulla alcuna volta con un bamboccio di sua fantasia e non può liberarsene che difficilmente, quantunque vi si diverta senza niuna mira. Egli è a questo modo, che un proverbio triviale, o un pezzo di poesia si impossessa alcuna volta del nostro cervello, e vi ronza continuamente per entro, senza che v'abbia mezzo di arrestarlo; non vi ha pace, nè tregua, non vale l'attenzione a qualunque altro obbietto: quest'ospite importuno non vuol uscirne malgrado tutti gli sforzi che facciansi per bandirnelo. Io non so, se tutti abbian provato la sfrontatezza di queste idee capricciose, che ci impediscono di occuparci in altre cose migliori: ma ben conosco persone, ingegnosissime, che

giol-

molto ſe ne lagnano, e che a me ſteſſo ne han parlato. Il dubbio ch'io v'ho, deriva da un altro accidente, che ho udito a narrare, e che a queſto ſi avvicina, ſe non ch'è ancora più ſtrano; cioè di certe viſioni che appajono ad alcune Perſone quando coricate allo ſcuro, vegliano tuttavia cogli occhj o chiuſi o aperti. Appariſcono loro de' viſacci ſtraordinarj che ſi ſuccedono gli uni agli altri, di modo che appena uno ſi è moſtrato in ſulla ſcena, ſi dilegua, e fa luogo ad un altro, ſenza che v'abbia modo di trattenerli un ſolo iſtante. Io ho parlato di queſto fenomeno con parecchj, alcuni de' quali ne avevano piena cognizione, altri lo han trovato sì nuovo che non ſapevano credere che foſſe vero. Ho conoſciuta una Dama di ottimo ingegno, che all'età di trent'anni non aveva avuta mai la minima idea di una ſimile fantaſia, e che quando m'udì parlarne con uno de' miei amici, credette che ci voleſſimo pigliar beffe di lei; ma che alcun tempo dopo avendo per ordine del medico bevuta una buona doſe di Tè, ed eſſendoſi coricata in appreſſo, ci diſſe al primo incontro, che aveva allora provato ciò che non avevamo potuto perſuadere. Checchè ne ſia, egli pare, che queſto fenomeno abbia una cagione meccanica, e che dipenda dalla materia, o dal moto del ſangue o degli ſpiriti animali (1).

Per

(1) *Un fatto ben più ſingolare riferiſce M.* Bonnet *nel ſuo* Saggio analitico ſulle facoltà dell'Anima *Cap. XXIII. num. 676.* „*Io conoſco*, „*dice egli*, „*un Uom. riſpettabile*, „*pieno di ſa-*„*nità*, *di candore*, *di giudizio*, *e di memoria*

„*che*

loro ſpirito ſi traſtulli con bambolaggini. Se la più parte degli Uomini ben conoſcono il prezzo della libertà corporale, e non ſoffrono volentieri di eſſere incatenati, la ſchiavitù dello ſpirito è aſſai più dura, e nulla tralaſcia deb-

---

» *Queſte fibre agitate ſubito da quelle che ſo-*
» *ranno la ſede delle viſioni, richiameranno al-*
» *anima dell' idee, che la porranno in iſtato di*
» *diſcernere il vero del falſo* «.

Io veramente non prego molto ad ammettere queſti due generi di fibre altre diſtinate per la ſenſazione, ed altre per la rifleſſione. Ma quanto all' origine delle accennate viſioni io convengo pienamente, ch' elle da altro non poſſino derivare ſe non da cauſe fiſiche, quali pur ſiano; che riſveglino meccanicamente l' idee paſſate, come avviene ne' ſogni: e intorno a ciò può vederſi quel che io ho già detto nell' Append. al Lib. II. Cap. IX. intorno alla Memoria: *e nell' Append. al Cap. XIX. nel medeſimo Lib. intorno ai* Sogni, *ai fenomeni de'* Sonniloqui *e de'* Sonnambuli, *al* delirio, *e alla* pazzia. *Quanto alla ſeconda parte io ſon d' avviſo, che il Vecchio mentovato intanto riconoſca le ſue viſioni, inquanto il frequente paſſaggio da queſte larve alle ſenſazioni che dagli obbietti eſterni realmente va ricevendo, il fa avvertito continuamente de' ſuoi ſogni. Se tali larve acquiſtaſſero un po' più di forza, o di durevolezza ſopra di lui, ſicchè non aveſſe campo di rifletere alle ſenſazioni attuali, prenderebbe allora le ſue viſioni per realità, ed entrerebbe nella condizione de' pazzi, di cui s' è parlato pocanzi nella Nota all' Art.* XXXV.

no per ripararsene. Gli sforzi continui pos-
riuscirvi; e se quando la mente si applica a
ne frascheria, la distorniam prontamente, e
sentiamo alcun nuovo obbietto più serio,
'ha che star saldo, e tornar più volte alle
se ne verrà a capo o tosto o tardi. Al-
quando si sia fatto in questo esercizio qual-
:ogresso, e sappiansi allontanare dall' animo
i pensieri vaghi che l'occupano, non sarà
: il passar oltre, e meditare sopra soggetti
portanti, finchè s'ottenga un pieno potere
alla propria mente, e trasferire si possano i
pensieri dall' uno all' altro oggetto colla
ma facilità, con cui si abbandona una cosa
:easi fra le mani per pigliarne una affatto
.. Questa libertà di mente è d'un uso ma-
sso per la spedizione degli affari, e per
dj; e chi la possiede, non manca quasi mai
:cire in tutto ciò che intraprende.
:a alla terza ed ultima cagione, cioè al
: e al tumulto che una sentenza o un pro-
fan nella mente, ciò non avviene per ordi-
se non quando ella scioperata e non s'oc-
ù di alcuno oggetto fisso, di maniera che
erarla da queste incomode ripetizioni non
he usare il rimedio ora accennato; con-
ddoppiare l'attenzione, e presentarle piut-
n altro obbietto capace di trattenerla pia-
ente insieme, ed utilmente.

A R-

APPENDICE.

DEL METODO

Che dee tenersi per trovare la verità, e p insegnarla ad altri.

PER iscoprire la verità altro mezzo no v' ha che l' *analisi*, cioè l'arte di scom porre le nozioni o idee complesse, e ri dere a parte le nozioni o idee semplic che le compongono (V. *Analisi dell' Umano I telletto* Vol. I. pag. 55.). Diffatti tutte le ve tà, come ben osserva l' Ab. di *Condillac* restri gonsi alle relazioni, che passano o fra le id semplici, o fra l' idee complesse, o fra un' id semplice, e una complessa. Or circa all' id semplici la verità per se medesima si mani sta, e non vi può esser luogo ad errore. I perocchè due sono le cagioni principali de' r stri errori, e che osservando una nozione superficialmente non vi scopriamo tutto ciò c racchiude, e conseguentemente ne stralciamo senza avvedersene; delle idee che ne son pa essenziali: o che la nostra immaginazione gi dicando precipitatamente vi suppone ciò c non v' è, e ci fa vedere per conseguenza de idee, che non vi hanno giammai realmen avuto parte. Ma da un' idea semplice n possiam nulla levare, perchè non ha parti, nulla pure non possiamo aggiugnervi finchè riguardiam come semplice, poichè altrime perderebbe la sua semplicità. Nell' uso adunc soltanto delle nozioni, o idee complesse i

pos-

ſſiamo ingannarci, aggiugnendo alcuna coſa, o
vandone fuor di propoſito.

In ogni ricerca pertanto il primo paſſo che
:e farſi, è di render conto a noi medeſimi
ell'idee che abbiamo ſulla materia, in cui vo-
iamo internarci, ed eſaminare diligentemente,
queſte idee ſieno efatte o non ſiano. Ma in
:imo luogo le idee compleſſe (1) ſono di due
aniere; altre ſon quelle che noi formiamo ſo-
a a modelli eſiſtenti, cioè l'idee delle *ſoſtan-*
; altre conſiſtono unicamente in certe combina-
oni d'idee ſemplici, che l'intelletto unisce ſenza
er alcun archetipo eſteriore, e ſon quelle degli
ti morali.

Per rettificare l'idee delle *ſoſtanze* non v'ha
e conſultar la Natura; oſſervare ſe la tale o
tal altra ſoſtanza abbia realmente le proprie-
, che noi vi ſupponiamo; ove la ſola oſſer-
zione eſteriore di lei o degli effetti che na-
ralmente produce, non baſti a darcene una
ena cognizione, eſaminarne l'interno, e ciò
n tutti i ſoccorſi che l'arte ſomminiſtra, o
er mezzo di varie ſperienze metterla in tutte
circoſtanze, nelle quali o ſola o combinata
n altre ella debba manifeſtare neceſſariamente
ſua natura e le ſue proprietà; unir quindi
tti i riſultati che da queſte oſſervazioni ed
perienze dipendono; determinare le proprietà
e per eſſe pienamente ſon dimoſtrate; ſepa-
r le altre che ancor ſon dubbie; e meſſe que-
e da parte, finchè con nuove oſſervazioni od
eſpe-

(1) *Prendo quì il nome* idea *nel ſenſo più uni-
verſale* (V. Analiſi dell'Umano Intelletto. *p.* 46.)

esperienze accertatamente si stabiliscano, fra all' idea della proposta sostanza unir frattanto sole prime.

Per rettificare l'idee degli enti morali conviene esaminare le varie circostanze, in cui i loro nomi si sogliono adoperare, e secondo queste determinare il numero, e la qualità delle idee semplici che applicar vi si debbono. Io voglio a cagion d' esempio formarmi una nozione esatta della *virtù*. Osservo primieramente, che a niun' azione o indifferente o vituperevole non si dà mai il titolo di virtuosa. Questo titolo è ristretto adunque soltanto alle azioni lodevoli. Ma non ogni azione lodevole virtuosa si chiama. Merita lode un Geometra che scioglie un difficil problema, un Generale che vince una battaglia pericolosa, un Pittore che fa un buon quadro, un Poeta che fa un Poema eccellente; ma non si dicono virtuosi per questo. Alle sole azioni morali questo titolo è riserbato. Ma non basta pure, che un' azione morale sia buona, perchè virtuosa possa chiamarsi. Il pagar un debito, il soddisfare ad una promessa, il restituir un deposito sono buone azioni: ma non si dà loro perciò l' encomio di virtuose. Al contrario il beneficare un nemico o un ingrato, il sollevare un' onesta famiglia dalla sua mendicità e fornirle una comoda sussistenza, l' opporsi alla prepotenza di un ingiusto usurpatore per la difesa d' un debole innocente, l'esporre generosamente per l' altrui salute la propria vita ad un imminente pericolo, sono azioni che in tutti i tempi, e da tutti non state sempre riconosciute, e celebrate col titolo illustre di virtuose. Ma che è ciò che distingue queste azioni dalle accennate poc anzi, e fa che queste, non quelle, virtuose si chia-

amino? La differenza si è, che le prime so-
di espresso e indispensabil dovere, non le
onde. Or chi adempie esattamente i suoi
veri, ma non più, chiamasi semplicemente
uo onesto: chi fa delle azioni lodevoli senza
rvi dal dovere costretto, ed oltre a ciò che
dovere prescrive, è il solo a cui diasi ve-
mente il titolo di *virtuoso*. Non basta però
a sola azione di questo genere, perchè uno
nori con questo titolo costantemente. L'abi-
vi si richiede di farle, ogni volta che l'oc-
sione presentasi, e farle prontamente, e spon-
neamente. La *virtù* dunque è l'abito di far
ontamente e spontaneamente delle buone azio-
morali non comandate da un espresso dove-
, o superiori a questo dovere medesimo. Con
uesta analisi, che non so, se niuno abbia fat-
o giammai, e della quale io mi riserbo a mo-
rare tutto il vantaggio in altr' opera più im-
ortante, noi possiamo vedere quanto inesatta
a la distinzione che fece *Aristotele*, e che
ppresso seguirono i *Peripatetici*, delle virtù in
norali, e intellettuali; quanto male a propo-
to egli abbia messo in conto di virtù morale
a magnificenza nelle spese, l'accortezza nel
onseguire i primi onori, la delicatezza nel
ottenere le proprie convenienze, l'abilità nel
odare acconciamente se stesso, e l'altrui, e
nanchè la destrezza nel rallegrar le brigate
on grazioſi ragionamenti, e con motti faceti;
uanto male i *Latini* abbian confuso la virtù
ol valore chiamandoli amendue collo stesso
ome; quanto peggio alcuni *Italiani* abusino
i questo termine applicando il titolo di *vir-
uoso* a chiunque ha abilità in alcuna cosa, e
uasi per privilegio ai Musici, e ai Ballerini.
Colla medesima analisi noi potrem giudicare,

se

se a ragione *Montagne* abbia asserito, che
virtù è una nozione vaga e indeterminata,
quale varia secondo i secoli o le nazioni;
Loche a ragione l' abbia fatta dipendere da
semplice opinione, asserendo, che le azioni
chiamano virtuose o viziose, secondo che
son credute pubblicamente degne di lode o
biasimo (*Saggio sull' Umano Intelletto* Vol. I
p. 13.) se *Elvezio* abbia avuto ragione di ri-
porla nel solo desiderio del ben pubblico; se
Montesquieu con ragione abbia stabilito un di-
verso fondamento alle Repubbliche, e alle Mo-
narchie, cioè a quelle la virtù, ed a queste
l'onore ec.

Fatto il primo passo, cioè rettificate esatta-
mente le nozioni delle sostanze, o degli enti
morali, che prendiam per oggetto delle nostre
ricerche, più non rimane che un altro passo
per giugnere allo scoperte, ed è quello di os-
servare di mano in mano le relazioni, che que-
ste sostanze, o questi enti morali già conosciu-
ti aver possono con altre sostanze, o altri enti
morali ancora ignoti, e dalle proprietà degli
uni farsi strada a determinare quelle degli
altri.

Ciò riguardo alle sostanze può farsi in tre
maniere 1. applicando una o più sostanze, di
cui è nota la forza e l' efficacia, ad una so-
stanza ignota, per conoscere dagli effetti, che
ne risultano, la natura e la qualità delle par-
ti che la compongono. Tale è l' arte de' Chi-
mici: col mezzo di varj dissolventi scompon-
gon essi le parti d' un corpo, e dalla affinità,
o contrarietà che queste parti han colla tale o
tal sostanza già conosciuta, esattamente ne de-
terminan la natura: 2. Combinando due so-
stanze conosciute separatamente, ma non in-

sieme,

ne, e offervando i fenomeni che da queſta
mbinazione derivano: per queſto modo il
ebre *Prieſtley* combinando coll'aria atmosfe-
a il vapore, che col mezzo dell'acido ni-
ſo ſi eſtrae da metalli, e ch'egli chiama,
ciò *aria nitroſa*, ha ſcoperto recentemente
forza che ha queſt'aria di diminuire l'aria
mosferica tanto più, quanto è più pura, e
i reſpirabile, e ha fornito con ciò all'orna-
imo Cavaliere D. *Marſiglio Landriani* l'idea
e la formazione del ſuo *Eudiometro*, oſſia
llo ſtromento ſempliciſſimo, e ingegnoſiſſimo
e l'anno ſcorſo egli ha inventato per la mi-
ra della ſalubrietà dell'aria: per ſimil modo
ſteſſo *Prieſtley* diverſe erbe ponendo entro
'aria viziata dalla putrefazione o reſpirazio-
animale, dal vapor di carbone, dall'arſura
l ſolfo, o delle candelle, ha trovato come
ueſt'arie dalla vegetazione ſon reſe pure e ſa-
bri, e ha quindi ſcoperto un de'gran mezzi,
ide la Natura ſi vale continuamente a purgar
aria atmosferica di tutte le ſuccennate ca-
oni continuamente viziata. 3. Offervando le
lazioni che le proprietà e gli effetti di una
ſtanza aver poſſono colle proprietà e cogli
fetti d'un'altra, onde ſcoprire dalla ſomi-
ianza o diſſomiglianza di queſti, la ſomiglian-
o diſſomiglianza delle loro cagioni; così il
an *Nevvton* confrontando le note leggi della
avitazione de'corpi terreſtri, e delle forze
ntrali coi moti de'pianeti, è giunto a deter-
inare il ſiſtema del mondo; così il celebre
anllin paragonando gli effetti dell'elettricità
on quelli del fulmine è giunto a ſcoprire la
ra natura di queſta meteora ſpaventevole:
sì il medeſimo *Franhlin*, prima di lui M.
Ray, e dopo di amendue *Hamilton* e *Kames*

ſen-

ſenza ſapere per avventura niente l'uno dell'altro, paragonando i fenomeni della ſoluzione dei ſali dell'acqua, e quelli degli altri menſtrui coi fenomeni dell'evaporazione e coi cambiamenti dell'atmosfera, han diſcoperto non eſſer altro l'evaporazione, che una ſoluzione dell'acqua nell'aria; e la rugiada, le pioggie ec. altro non eſſere, che una precipitazione di queſta ſoluzione medeſima.

Io ho detto di ſopra, che rettificate eſattamente le nozioni delle ſoſtanze, intorno alle quali ci occupiamo, per giugnere alle ſcoperte non reſta che un altro paſſo, cioè conoſcere queſte ſoſtanze, oſſervare le relazioni, che aver poſſono con altre ignote. Ma il primo paſſo medeſimo, oſſia lo ſteſſo atto con cui ci adoperiamo a rettificare le nozioni delle ſoſtanze da cui incominciamo le noſtre ricerche, ci può guidare direttamente alle ſcoperte; poichè una ſcoperta è per noi ogni nuova proprietà che in un eſſere arriviamo a conoſcere. In queſti primi ritrovamenti però il merito molte volte è più del caſo che dell'induſtria. L'invenzione della buſſola, della polvere d'archibuſo, dei teleſcopj a un puro caſo ſi debbono. E' ben vero però, che i fenomeni offerti dal caſo o rimangono ſterili, o toſto cadono nella obblivione, ſe non incontrano un occhio ſagace, che ſappia debitamente apprezzarli, penetrarne prontamente le cagioni o le conſeguenze, e applicarli opportunamente ad oggetti importanti. Invano manifeſtata ſarebbeſi la coſtante direzione d'un ago calamitato inverſo al Polo, ſe toſto non ſi foſſe penſato ad applicarlo alla navigazione. L'accenſione fortuita, e lo ſcoppio di una miſtura di nitro, di ſolfo, e di carbone ſarebbe ſtato un fenomeno paſſaggero,

se non si fosse subito traveduto l' uso che ccea farsene per istituire una nuova arte di erra . L' avvicinamento , e rischiaramento l' immagine d' un oggetto veduto attraverso due lenti sarebbe stato pel Fanciullo Ollanse , che fu il primo ad osservarlo , un momentaneo trastullo , se altri non s' abbattevano , cui gli venisse voglia di comunicarlo , e se nuova non ne giugnea prontamente in Italia , r fornire al *Galilei* uno stromento onde vere le montuosità della Luna , le macchie del ole , i satelliti di Giove , in falsi di Venere . a scoperta delle leggi de' pendoli e della caita dei gravi è dovuta anch' essa in prima orine all' accidentale oscillazione di una lamada dal *Galilei* osservata . La divisione di ogni uggio di luce ne' sette colori primarj dal *Iovvton* non si sarebbe trovata, se ei non avese osservato a caso l' allungamento dell' imagine luminosa d' un raggio introdotto in una amera oscura attraverso ad un vetro . Finalente alla scoperta della gravitazione univerle , e del sistema del mondo chi è che hauidato quest' Uomo grande ? Un pomo caduogli addosso , mentre si stava una sera passeiando nel suo giardino al chiaror della Luna . a sensazione avutane gli fè la bizzarra riflesione del modo , in cui sarebbe stato concio , e gli fosse invece caduta addosso la Luna . Quest' idea stravagante gli mise in animo di saminare , se la Luna alla maniera dei corpi errestri non gravitasse anch' ella per avventura erso alla terra . Trovò che sì , e tanto bastò er fissare il sistema dell' Universo . Ma quante ampade non aveano oscillato innanzi all' età lel *Galilei* , e quante immagini allungate velute non s' erano , e quanti pomi non eran ca-

duti, prima che il *Newton* ne foſſe tocco: Non baſta adunque l' oſſervazione di un nuovo fenomeno per giugnere alle ſcoperte. Eſſa n'è il principio, e dirò così il primo elemento: ma convien poi ſaperne indagar le cagioni, convien ſaperne vedere le conſeguenze, convien applicare il fenomeno oſſervato o a ſcoprire altri fenomeni importanti, o a determinar qualche legge importante della Natura. Queſto è ciò, che caratterizza i Genj creatori: una ſcoperta comunque piccola non è mai ſterile nelle lor mani, ſann' eſſi toſto mirare da tutti i lati l' oggetto che il caſo o la rifleſſione loro preſenta, ſan toſto vederne le più rimote relazioni, mille nuovi fenomeni ne fanno toſto far naſcere, alla ſpiegazione di mille fenomeni ſconoſciuti fanno toſto applicare il principio che avventuratamente vien loro fatto di diſcoprire.

Ciò che ho detto riguardo alle nozioni delle ſoſtanze, ſi deve dire puranche intorno a quelle degli enti morali. Il determinare eſattamente l' idee che ſotto a' loro nomi ſi debbon comprendere, è già una ſcoperta, ma ſcoperta infeconda, ſe non ſi applica prontamente a rettificare tutte le altre nozioni che da eſſe dipendono, a moſtrare gli errori che vengono dalla loro ineſattezza, a ſcoprire per loro mezzo l'occulte operazioni dell' Intelletto o del Cuore umano, e gli occulti principj onde procedono, a determinare le leggi che queſti hanno a conſeguire per ben condurſi, a ſtendere inſomma un principio conoſciuto a tutte le conſeguenze che poſſono derivarne, o a raccogliere ſotto a principj generali tutte le cognizioni ſparſe e ſlegate che nella noſtra mente ſi vanno urtando e aggirando alla rinfuſa.

In

In tutto questo però è manifesto, che l'artificio non si riduce ad altro fuorchè a scomporre le nozioni complesse, che abbiamo, o sian esse formate sopra modelli esistenti, o siano una semplice collezione d'idee raccolte dall'Intelletto sotto a un sol nome, a esaminare partitamente l'idee che queste nozioni compongono, a confrontarle per tutti i versi con tutte l'idee, e tutti gli oggetti, co'quali aver possono relazione; insomma che tutto l'artificio per giugnere alle scoperte non è riposto che nell'*Analisi*.

Per esporre ad altri la verità, dice l'Ab. di *Condillac*, l'ordine più perfetto è quello stesso, con cui si giugne a discoprirla. Il miglior metodo infatti per istruire altrui è il guidarlo per la medesima strada che abbia tenuto per istruir noi medesimi. Esposta per questo modo la verità alletta anche assai più, poichè l'Autore allor sembra non tanto dimostrare le verità già scoperte, quanto di farle cercare e scoprire al Leggitore medesimo: cosa che non lascia di lusingare in qualche parte il suo amor proprio. Un altro vantaggio più importante ne trae questi, ed è, che per tal modo non sol rimane convinto, ma illuminato, e coll'insegnarli a fare delle scoperte per se medesimo, gli si presenta la verità in tutti gli aspetti più interessanti. Finalmente ei si mette in grado di render ragione a se stesso di tutti i suoi passi; di mano in mano che va inoltrandosi, ei sà dov'è, donde viene, ove và; conseguentemente ei può giudicare per se medesimo della via che il suo Condottiere gli insegna; e pigliarne una più sicura, qualor vedesse alcun pericolo nel seguitarlo.

Se gli Uomini grandi nel comunicarci le

loro ſcoperte aveſſero tenuto ognor queſto metodo, due vantaggj grandiſſimi ci avrebbero fatto, l'uno di iſtruirci più a fondo delle cose loro, l'altro di abilitarci aſſai più a continuare le loro ſcoperte, e farne di nuove. La ſtoria de' lor medeſimi errori, de' tentativi inutili, che hanno fatto ſovente innanzi di trovar quello cui aſpiravano de' pregiudizj, de' falſi ſuppoſti, de' giudicj precipitati, che ſpeſſo gli hanno arreſtati o fatti ſmarire, ſarebbe a noi ciò che il Nocchiero o ad un Viandante è una carta fedele, che additi gli ſcogli ov'altri hanno pericolato, o le falſe ſtrade che ha traſcorſo.

Il *Metodo ſinterico*, cioè quello di farci prima le coſe, e poi moſtrarne la proprietà, o cominciare dalle propoſizioni più generali e poi diſcendere alle particolari ha due graviſſimi inconvenienti, l'uno che comincia a caricare la mente di nomi e di principj innanzi che ella abbia idea delle coſe eſpreſſe da queſti nomi, e ſappia l'applicazione che dee farſi di queſti principj; l'altro che ſupponendo le nozioni di già formate ſenza moſtrarne la generazione, fa che non s'acquiſtano mai delle coſe cognizioni eſatte e preciſe.

Al contrario il *Metodo analitico* collocando prima l'Uomo nelle varie circoſtanze, in cui debba formarſi l'idee delle coſe e poi dopo fiſſandovi i nomi, guidandolo gradatamente dalle verità particolari che ſon più ſemplici, alle generali che ſon più compoſte, fa ch'egli veggia le coſe medeſime naſcere per così dire e creſcere ſucceſſivamente ſotto agli occhj ſuoi, e l'acquiſti con aſſai minore difficoltà.

Un'avvertenza però debba averſi maſſimamente ne' libri elementari, ſenza di cui avver-

rà

sovente, che il metodo analitico riesca a' Principianti più faticoso, e più difficile del Sintetico. Questa avvertenza si è di dare all'Intelletto di quando in quando qualche respiro, di fare delle posè frequenti ove abbia campo di sollevarsi, e prevenirlo di mano in mano del tratto di strada ch'ei deve correre, affinchè l'intraprenda con maggiore coraggio. Un trattato analitico è una catena continua di proposizioni, che nascono, e si sviluppano una dall'altra, e diventano ognor più estese, quanto più si va innanzi. Or di molta riflessione fa d'uopo, e di molta memoria per tener dietro ad una lunga serie di simili proposizioni, abbracciarne tutto il complesso cavarne il risultato; e noi sappiamo, che l'Intelletto agevolmente si stanca, spezialmente in chi non ha peranche formato l'abito di meditar lungamente, e non ha ancor l'occhio pronto per veder subito l'unione delle cose e formarne il trasunto. E' necessario adunque il praticare qualche artifizio per allegerire a' Principianti il peso d'una troppo lunga meditazione, o ajutarli a portarlo più facilmente. Questo artifizio noi possiamo da' Sintetici medesimi pigliare in prestito. Negli Elementi di *Euclide* ogni teorema forma per così dire una cosa compiuta. Egli è preceduto dall'enunciato di ciò che deve mostrarsi, segue la dimostrazione, vengono appresso i corollarj, e tutt'insieme è ristretto comunemente in pochissimo spazio. Ora il vedere prima di mettersi in cammino il viaggio che deve farsi, vederne di mano in mano i progressi, e non dover fare che poco viaggio per volta, è all'animo di un sollievo grandissimo. Questo sollievo io vorrei, che a' Principianti si procurasse negli elementi così di questa come dell'altre scienze analiticamente trattati, vorrei cioè, che le cose secondo l'ordine analitico si facesser

naſcere gradatamente una dall'altra, ſalendo dai particolari alle generali, dalle ſemplici alle com poſte, ma che poche coſe per volta ſi prendeſſero a ſviluppare, e che ad ogni articolo, o paragra fi preveniſſe il Leggitore di ciò che in eſſo compreſo, onde ei potaſſe ſapere anticipatamen eiò che dee ſtudiare di mano in mano; e a qu lunque parte dell'opera ſi ritruovi: ricorrendo i titoli poteſſe agevolmente riſovvenirſi di tutto quel lo che ha traſcorſo.

IL FINE.

INDICE

INTRODUZIONE. Pag. 3

ARTICOLO I.

Insufficienza della Logica, che s'insegna comunemente. 4

ARTICOLO II.

De' Talenti naturali. 6

ARTICOLO III.

Del Raziocinio. 8

ARTICOLO IV.

Dell'Esercizio della Mente, e delle Abitudini. 15

ARTICOLO V.

De' Termini esatti, e precisi. 21

ARTICOLO VI.

De' Principj. 22

ARTICOLO VII.

Delle Matematiche. 30

ARTICOLO VIII.

Della Religione.. 3

ARTICOLO IX.

Delle idee.. 38

ARTICOLO X.

Dei Pregiudizj.. 4

ARTICOLO XI.

Dell' Indifferenza.. 4

ARTICOLO XII.

Dell' Esame.. 45

ARTICOLO XIII.

Delle Osservazioni.. 48

ARTICOLO XIV.

Dell' Inclinazione.. 5

ARTICOLO XV.

Degli Argomenti.. 5

ARTICOLO XVI.

Della Precipitazione, e della Impazienza.. 55

AR-

ARTICOLO XVII.

Dell'Incostanza. 57

ARTICOLO XVIII.

Dello Studio superficiale. 58

ARTICOLO XIX.

Della Scienza universale. 58

ARTICOLO XX.

Della Lettura. 61

ARTICOLO XXI.

De' Principj medj. 64

ARTICOLO XXII.

Della Parzialità. 65

ARTICOLO XXIII.

Dell'Ostinazione. 75

ARTICOLO XXIV.

Della cieca Rassegnazione. 77

ARTICOLO XXV.

Delle Parole. 78

ARTICOLO XXVI.

Delle distrazioni. 1

ARTICOLO XXVII.

Delle distinzioni. 1

ARTICOLO XVIII.

Delle Similitudini, e de' Confronti. 5

ARTICOLO XXIX.

Dell' Acquiescenza. 5

ARTICOLO XXX.

Dello stato della Quistione. 10

ARTICOLO XXXI.

Della Perseveranza nell' esaminare. 1

ARTICOLO XXXII.

Della Presunzione. 1

ARTICOLO XXXIII.

Della Scoraggimento. 1

ARTICOLO XXXIV.

Dell' Analogia. 1

ARTICOLO XXXV.

Della Associazione d' Idee che non s' accordano insieme. 113

ARTICOLO XXXVI.

Di certi Sofismi. 121

ARTICOLO XXXVII.

Delle Verità fondamentali. 125

ARTICOLO XXXVIII.

Del Nodo della Quistione. 128

ARTICOLO XXXIX.

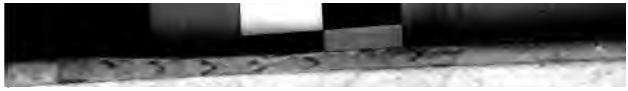
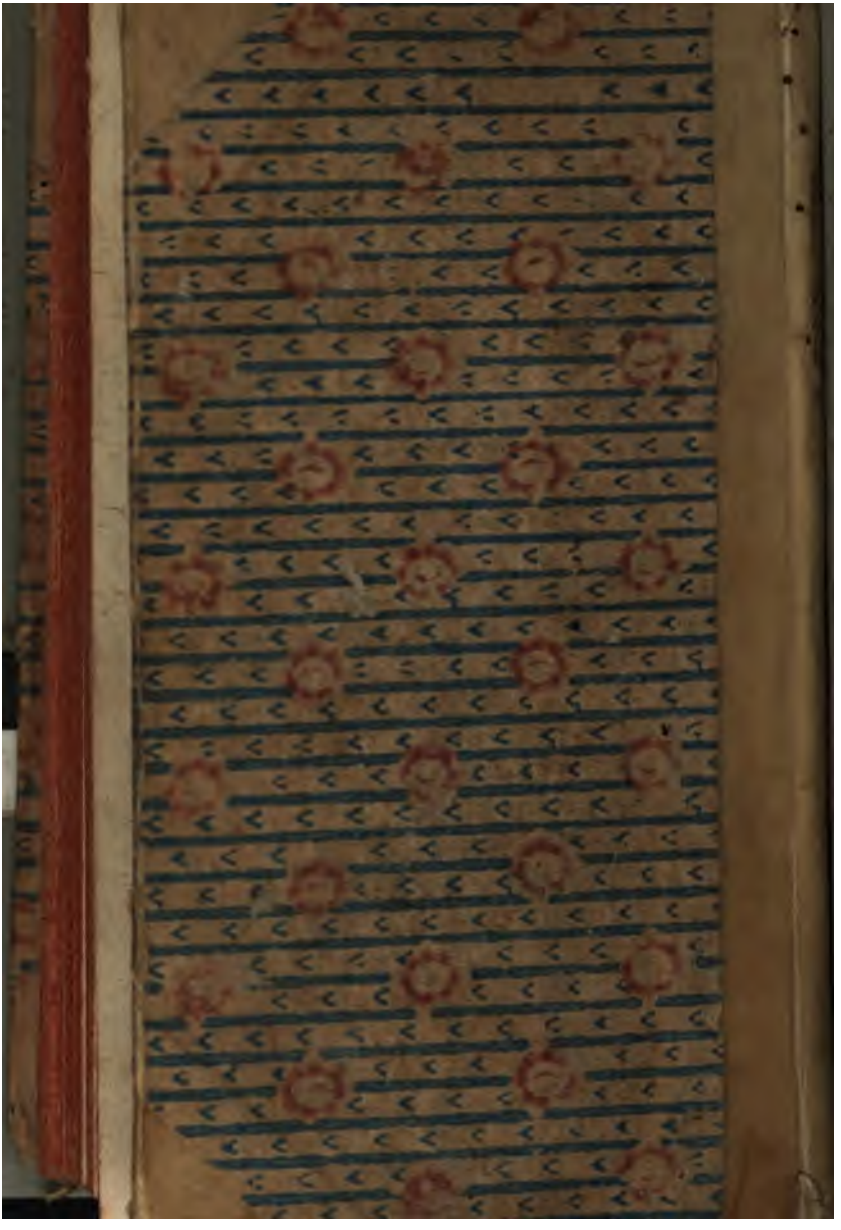
Della difficoltà che vi ha a rivolgere i proprj pensieri ove si vuole. 129

APPENDICE.

Del Metodo che dee tenersi per trovare la Verità, per insegnarla ad altrui. 138

Venezia 16. *Aprile* 1801.

L' IMPERIAL REGIO
GOVERNO GENERALE.

VEdute le Fedi di Reviſione, e di Cenſura, Concede Licenza allo Stampatore *Baglioni di Venezia* di ſtampare, e pubblicare il Libro intitolato *Saggio Filoſofico di Gio: Locke*: oſſervando gli Ordini veglianti in materia di Stampe, e conſegnando le preſcritte tre Copie per l'Imperial Regia Corte, e per le Pubbliche Librerie di Venezia, e di Padova.

GRIMANI.